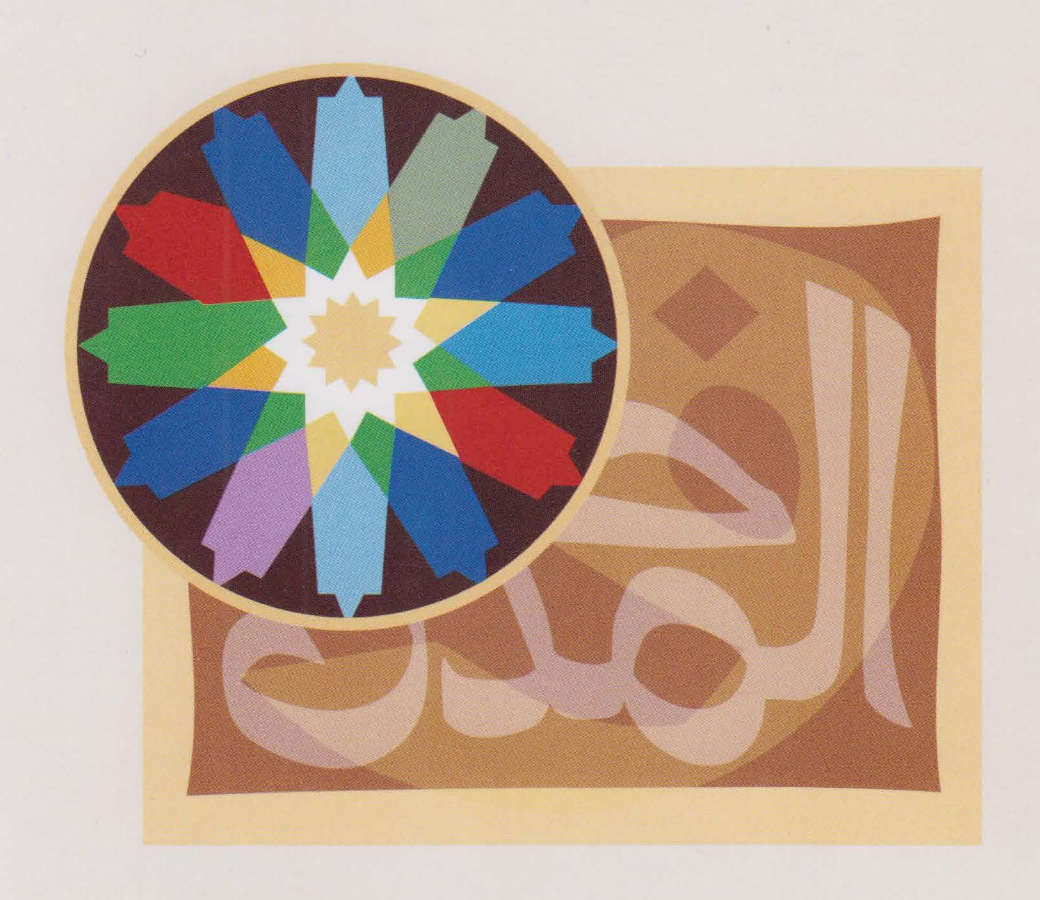
حيدر حب الله

المدخل إلى موسوعة الحديث النّبوي عند الإماميّة

(دراسة في الحديث الإمامي)



المدخل إلى
موسوعة الحديث النبوي عند الإماميّة

مؤسّسة البحوث المعاصرة

الطبعة الأولى

٢٠١٤م

المدخل إلى

موسوعة الحديث النبوي عند الإماميّة

(دراسة في الحديث الإمامي)

حيدر حب الله

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدّمة

ظلّ الحديث النبويّ الشريف مرجعاً وهادياً للأمّة الإسلاميّة عبر العصور والقرون، وقد اهتمّ المسلمون وعلماء الإسلام بالحديث الشريف اهتماماً عظيماً، وألّفوا في ذلك المؤلّفات وصنّفوا التصانيف، وشمّر محدّثو الإسلام عن سواعدهم للسفر لطلب الحديث، وبذلوا قصارى جهدهم في هذا المضمار حتى وصلت إلينا هذه المجموعات والموسوعات في أفخم حلّة وتنظيم.

وقد كان الوضع كذلك على الصعيد الشيعي، فقد هبّ أصحاب أئمّة أهل البيت عليهم السلام لتلقّي الحديث منهم، وكانوا يتواصلون معهم باستمرار، وكذلك في مواسم الحجّ والعمرة وغيرها، وألّفوا في القرن الثاني والثالث عدداً كبيراً من الكتب الحديثيّة الصغيرة الحجم أو متوسّطة الحجم، يمكن لنا أن نطلّ عليها من خلال كتب الفهارس كفهرست النجاشي، وفهرست الطوسي، وفهرست ابن النديم وغير ذلك من الكتب التي تكشف لنا عن رقم ليس باليسير من المصنّفات الحديثية التي كتبت في تلك الفترة.

وبمجيء القرن الثالث الهجري، بدأت تلمع أسماء شخصيّات مرجعيّة في الفقاهة والحديث عند الإماميّة، كالصفار، والحميري، والبرقي، وعلي بن إبراهيم القمّي، وابن قولويه، وابن بابويه الأب، وغيرهم، ليتهيّأ الوضع بذلك لعصر

الجمع وتأليف الموسوعات الحديثية بمجرّد حلول القرن الرابع الهجري، فظهر الشيخ محمد بن يعقوب الكليني (٣٢٨ أو ٣٢٩هـ)، والشيخ محمد بن علي الصدوق (٣٨١هـ)، والشيخ أبو جعفر الطوسي (٤٦٠هـ) وغيرهم، وهذا ما يمكن أن نسمّيه العصر الموسوعي الحديثي الأوّل عند الشيعة الإماميّة؛ لأنّ الإمامية عرفت عصراً موسوعيّاً آخر في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الهجريين، مع مثل الشيخ الحرّ العاملي (١١٠٤هـ)، والشيخ محمد باقر المجلسي (١١١١هـ)، والشيخ محسن الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ)، وغيرهم.. هذا إذا أردنا تجاهل وجود عصر موسوعيّ ثالث، بدأ مع المحدّث الشيخ حسين النوري (١٣٢٩هـ) وما يزال إلى يومنا هذا مع مثل كتاب جامع أحاديث الشيعة وغيره.

وحيث إنّ أغلب النصوص الحديثيّة الموجودة في مصادر الحديث عند الإماميّة ترجع إلى الإمامين: محمّد الباقر (١١٤هـ) وجعفر الصادق (١٤٨هـ)، فهذا يعني أنّ عصر الموسوعات الحديثية الأولى يبعد قرنين ونيّف من الزمن عن عصر النصّ المتلقّى عن هذين الإمامين العَلَمين، وهي فترة مشابهة للفترة الفاصلة بين عصر النهضة الحديثي السنّي في القرن الثالث الهجري مع الإمام البخاري والإمام مسلم والإمام أحمد بن حنبل.. وعصر النبيﷺ أو حتى الصحابة، إذا ما تجاهلنا بعض الكتب الأخرى التي وقع نقاش في مكانتها الحديثيّة عند بعضهم كموطأ الإمام مالك بن أنس و..

لقد كان الرواة لحديث أهل البيت عليهم السلام في القرنين الثاني والثالث الهجريين متنوّعين جداً، وحصلت في هذين القرنين أكبر الانشقاقات الشيعيّة، وقد أثر ذلك على الحديث، تماماً كما هو المشهد في المناخ السنّي، والجدالات الصاخبة التي ظهرت فيه، في قضايا القضاء والقدر وخلق القرآن والموقف من الصحابة وترتيب

الأفضليّة بينهم، وقضايا الأسماء والصفات الإلهيّة، والموقف من السلطان وخليفة المسلمين.

كان المشهد الشيعي يزخر أيضاً بخلافات شبيهة، لكنّ التركيز أكثر كان على مسألة الإمامة ومساحتها، وصفات الإمام من العصمة والعلم بالغيب والولاية التكوينيّة ومقام الإمامة والنبوّة، وتعيين الأئمة وأسمائهم، وقضايا الغلوّ والنصب والتقصير، والتفاسير القرآنية ذات النزعة الباطنية وغير ذلك.

أدّى هذا الوضع إلى ظهور فريق من الكذابين والوضّاعين المحيطين بالأئمة أو المنتسبين إليهم، تماماً كما عرف جمهور أهل السنّة الكثير ممّن كذب على النبي أو على الصحابة، وتتبّعهم العلماء وصنّفوا في أسمائهم وأحوالهم المصنّفات. وقد جاءت النصوص عن أهل البيت تحذّر من الكذابين والوضّاعين تحذيراً شديداً، لاسيما الغلاة، الذين عرفوا بالدسّ والجعل، حتى لا يكاد النجاشي (٤٥٠هـ) يصف شخصاً بالغلو ثم يوثقه، وكأنّ الوثاقة لا تجتمع مع الغلاة المفرطين.

وشيئاً فشيئاً ظهر علم الرجال والجرح والتعديل عند الإماميّة وازداد الاهتمام بالأسانيد، وظهرت كتبهم الحديثيّة وطرق وسلاسل أسانيدهم، ثم تلاها ظهور الموسوعات الحديثيّة القديمة والتي أُطلق عليها فيما بعد (الكتب الأربعة)، ثم تنامى البحث الرجالي والاهتمام بنقد الحديث منذ زمن العلامة الحلي في نهايات القرن السابع الهجري، وبلغ أوجه في القرن العاشر، إلى أن ظهرت الحركة الإخباريّة حينها، ودافعت عن الحديث وقدّمت ما عُرف بالموسوعات الحديثية الضخمة الثانية، مثل بحار الأنوار، والوافي، وتفصيل وسائل الشيعة، ومستدرك الوسائل، وغير ذلك من الكتب المعروفة.

ورغم الجهود الضخمة، ظهرت في القرن الأخير تيارات تدعو لمزيد من النقد

الحديثي والبحث في الأسانيد والطرق والمصادر، وكانت أكثر تشدّداً من الماضي، وعلى رأس هؤلاء كان الإمام أبو القاسم الموسوي الخوئي (١٤١٣هـ).

إنّ الحديث وعلومه عند الإماميّة، كأيّ علم آخر من علوم المسلمين، شهد نهضات كبيرة في التاريخ، وفي الوقت نفسه واجه مشاكل ليست بالهيّنة، وكان العلماء على الدوام يجهدون لتلافي المشاكل وتحقيق المزيد من سلامة الحديث وصحّته من ناحيتي: السند والمتن معاً. وهو ما نأمل أن نساهم فيه ونقدّم فيه مدماكاً صغيراً في هذا المشروع المبارك إن شاء الله.

عملنا في هذا الكتاب / الموسوعة

يمكن تلخيص عملنا في هذا الكتاب، لكي يكون القارئ الكريم على اطلاع ودراية، على الشكل التالي:

١ ـ اعتبرنا كتاب الكافي للشيخ محمّد بن يعقوب الكليني (٣٢٨ أو ٣٢٩هـ) بمثابة الأصل الذي نشتغل عليه، حيث نخرّج الحدث النبويّ منه، ثم ننظر في تخريج الحديث نفسه، ولو بصيغ متقاربة، في سائر الكتب الأربعة، ثم في سائر مصادر الحديث الإمامي ومراجعه، وإذا ما انتهينا من ذلك، شرعنا بكتاب من لا يحضره الفقيه وكذلك سائر الكتب الأربعة، دون أن ننظر مرةً أخرى في الحديث الذي سبق تخريجه. فلو خرّجنا حديثاً من الكافي ثم رأيناه موجوداً في كتاب من لا يحضره الفقيه، فإننا عندما ننتهي من كتاب الكافي بأكمله ونبدأ بكتاب من لا يحضره الفقيه، فإننا لا نعيد تخريج هذا الحديث نفسه، لأنه قد سبق تخريجنا له من قبل.

٢ ـ حيث إنّ الحديث الواحد قد تتعدّد مصادره وأسانيده وصيغه، فإنّنا قد نشير إلى اختلاف صيغه ومتنه بين المصادر الحديثيّة، وقد يكون الأمر بحاجة في بعض الأحيان القليلة إلى تقسيم الحديث عنه تبعاً لكلّ صيغة على حدة، ومن ثم فإذا ثبت صحّة سند بعض الصيغ دون بعض أشرنا في النهاية إلى الصيغة الصحيحة ولم نتعرّض لتكرار الصيغ غير الثابتة.

٣ ـ نشير في كلّ حديث إلى النقد المتني الذي قد يُسجّل على بعض الأحاديث، وقد ندعم الحديث متناً بحديث آخر قريب منه يخرج معه شاهداً له، وقد يكون الحديث الشاهد من مصادر الإماميّة وقد يكون من مصادر غيرهم.

من معاييرنا في نقد المتن

ومنهجنا في نقد المتن هو تلك المعايير التي قدّمها جهابذة المحدّثين، وأبرزها ما يلي:

المعيار الأوّل: أن لا تخالف الرواية آيةً من كتاب الله تعالى، فالقرآن الكريم مصونٌ من التحريف وهو مصدرٌ محفوظ ومؤكّد، ويستحيل أن يقول النبيّ أو يفعل ما فيه مخالفة للقرآن الكريم، فإذا جاءت رواية عنه وهي مشتملة على المخالفة فإنّ هذا دليل على أنّها لم تصدر عنه صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم، وإثبات النسخ لا يكون من وجهة نظرنا إلا بدليل يقيني.

ولابدّ من التنبيه إلى أنّه إذا جاءت رواية معارضة لما في القرآن الكريم حسب الظاهر فالواجب التريّث، فإن كان الجمع بينها وبين النصّ القرآني ممكناً بتأويل سائغ وقريب وعرفي فبها ونعمت، وإن كان الجمع سيعتمد على تأويل متكلّف لا

يقبله الذوق اللغوي والعرفي عند أهل اللغة فإنّ هذا غير مقبول، وبالتالي فستكون تلك الرواية مردودة.

ولا يخفى ما للتضلّع في لغة العرب وفي بيانها وبلاغتها وأساليبها من أهميّة قصوى في هذا المضمار، وبدون ذلك تضطرب الأفهام وتزلّ الأقدام.

المعيار الثاني: أن لا تخالف الرواية ما هو أصحّ منها من الأحاديث النبويّة الثابتة المؤكّدة، فإذا صحّ عندنا شيء من الأحاديث عنه صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم بطريق علمي يقيني (وليس بطريق آحادي)، ثم وجدنا عنه رواية آحاديّة ظنيّة أخرى تخالف ما ثبت، فهذا يعني أنّ تلك الرواية مردودة، حتى على قواعد حجيّة خبر الواحد؛ لأنّ الاطمئنان بها، بل وحتى الظنّ على وفقها، سوف يتلاشى عادةً في هذه الحال، ما لم نفرض النسخ وأمثاله فرضاً معقولاً يحتاج لشواهد منطقيّة.

المعيار الثالث: أن لا تخالف الرواية العقلَ الصريح، فالله تبارك وتعالى الذي كرّم الإنسان بالعقل المتفكّر المتدبّر لا يمكن أن يأمر بطاعة رسوله صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم ويحث على التأسّي به إذا كان يصدر عنه ما يخالف صريح العقل.

المعيار الرابع: أن لا تخالف الرواية حقائق التاريخ الثوابت.

المعيار الخامس: أن لا تخالف الرواية القواعد الكليّة القطعيّة في الإسلام والتي لا تقبل التخصيص.

المعيار السادس: أن لا تتعلّق الرواية بأمرٍ عظيم تتوفّر دواعي الأمّة على الاهتمام به، فيتفرّد بتلك الرواية واحدٌ من الرواة، وخاصّة إذا لم يكن معروفاً بالحرص على طلب العلم والعناية به.

المعيار السابع: أن لا تشتمل الرواية على بعض المصطلحات الحادثة بعد زمن النبوّة؛ لأنّ النبيّ صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم كان يخاطب الصحابة بالمعهود

عندهم، مالم تحتفّ الرواية بشواهد قويّة تعزّز صدورها، وتجعل تعابيرها الحادثة راجعةً إلى النقل بالمعنى وصياغة الرواة المتأخّرين.

المعيار الثامن: أن لا تكون الرواية بعيدة عن الأسلوب النبوي، كأن تشتمل على الركاكة اللفظية أو المعنويّة، أو تكون من المعهود في أساليب أهل الكتاب أو الصحابة أو التابعين والحكماء والأطباء؛ لأنّ هذا قرينة على عدم الصدور، وإن أمكن في بعض الأحيان تبرير ذلك، كما في حال احتمال النقل بالمعنى من شخص غير ضليع في اللغة العربيّة فينتج نصّاً ركيكاً من الناحية اللفظيّة رغم أنّ الراوي صادق في النقل، لكنّه في العادة يمكن أن يكون هذا المعيار الثامن قرينة عدم الصدور.

فهذه المعايير تمثل قرائن قد تكفي واحدة منها، وقد لا تكفي واحدة لكن يكون في اجتماع بعضها مع بعض الدليل على عدم صدور الحديث عن النبيّ صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم، ولكلّ أو أغلب هذه القرائن استثناءات يلاحظها المحدّث والناقد الحديثي أثناء عمله.

ونعود لبيان النقاط المتعلّقة بعملنا في هذا الكتاب فنقول:

٤ ـ إذا قمنا بترجمة الراوي فإننا نركّز في ترجمته على بعض المصادر الأساسيّة في علم الجرح والتعديل عند الإماميّة، ومن أبرزها رجال الطوسي، وفهرست الطوسي، ورجال الكشي، ورجال النجاشي، وطبقات البرقي، ورسالة أبي غالب الزراري، وخلاصة الأقوال، وإيضاح الاشتباه للعلامة الحلي، والفهرست للشيخ منتجب الدين الرازي، ومعالم العلماء للشيخ ابن شهر آشوب المازندراني، والرجال للشيخ ابن داوود الحلي. وقد نشير إلى غيرهم من المتأخّرين أحياناً، كالسيد الخوئي في معجم رجال الحديث، والشيخ النمازي في مستدركات علم

رجال الحديث، والشيخ التستري في قاموس الرجال، والعلامة المامقاني في تنقيح المقال، والحرّ العاملي في أمل الآمل وغيرهم.

وعندما نشير إلى الكتب القديمة فنحن نقتصر على بعضها ونترك ذكر بعضها الآخر أحياناً كثيرة استغناءً، ومن أراد التفصيل فعليه بمراجعة المطوّلات، فإذا وجدنا توثيقاً عند الطوسي والنجاشي والكشي فلا نرى ضرورة لنقل توثيقات الآخرين وتعديلاتهم، إلا إذا كان لهم رأي معارض.

٥ ـ نحاول في كثيرٍ من الأحيان الاستفادة من أنظار علماء الجرح والتعديل من أهل السنّة، فإذا وثقوا شخصاً ولم نجد لتوثيقهم معارضاً، لا عند أهل السنّة ولا عند الإماميّة، فإننا نأخذ بتوثيقهم، إذا لم يُبنَ على نظريّات لا نؤمن بها مسبقاً، وهكذا الحال في التضعيف.

أما لو اختلف السنّة والإمامية في توثيق شخص وتضعيفه، كأن ضعّفه أهل السنّة ووثقه الإمامية أو بالعكس، فإننا ننظر في عناصر الترجيح، فإذا كانت لصالح هذا الفريق أو ذاك أخذنا بها، وإلا تساقطت الشهادات، ولم يمكن إثبات حُسن حال الراوي أو ضعفه، وبهذا تسقط روايته عن الاعتبار عندنا.

٦ ـ عندما لا نعثر للراوي على ترجمة أو توثيق نكتفي بالإشارة إلى ذلك، وإذا كان مهملاً لم يتعرّض له الرجاليّون فإننا نشير إلى ذلك بقولنا (مهمل)، ولتأكيد ما نقول ننقل شهادة الشيخ النمازي بأنّ فلاناً (لم يذكروه)، فإنّ الشيخ النمازي يبذل قصارى جهده في توثيق الرواة، فإذا قال: (لم يذكروه)، ولم نعثر له بعد التتبّع على ترجمة يحصل لنا يقين بعدم وجود هذا الاسم في كتب الرجال مترجَماً.

٧ ـ من أهم الأمور التي يلزم توضيحها في هذا المجال هو موضوع المصطلحات؛ لأنّ بين علم الحديث وعلم الرجال والجرح والتعديل عند

الفريقين، السنّة والشيعة، تشابهاً واختلافاً، فإنّ الشيعة اليوم إذا قالوا: حديث صحيح فقد يقصدون منه أحياناً الصحّة بالمعنى الحديثي الخاص، وقد يقصدون أحياناً أخرى الصحّة بالمعنى الأصولي، أي أنّ الحديث سنده معتبر يحتجّ به، سواء كان صحيحاً أم حسناً، وهكذا عندما يقولون: فلان مجهول، فهم لا يقصدون بالضرورة أنّ الرجاليين نصّوا على جهالته، بل يقصدون في الغالب أنّه مجهول الحال من حيث الوثاقة وعدمها، بمعنى أنه لم تثبت وثاقته ولا عدالته حتى يعتمد على حديثه. وقد يطلقون الإرسال في موضعٍ يعبّر عنه المحدّثون السنّة: (فيه من لم يسمّ)، وهكذا الحال في مصطلحات أهل السنّة.

ونحن حيث أردنا أن تقترب أساليب التخريج والحكم على الأحاديث من بعضها بين السنّة والشيعة، ولأنّنا معنيّون بمخاطَبنا غير الشيعي في هذا الكتاب/ الموسوعة أيضاً، فقد سعينا قدر الجهد في استخدام نفس التراكيب والمصطلحات الموجودة عند أهل السنّة، شرط أن لا تعطي معنى غير مفهوم أو غير مفيد للمقصود وفقاً لمصطلح الإمامية. وبعبارة أخرى استخدمنا المصطلح الذي يقترب من الطرفين ولا ينافيهما.

إلا أن الحقّ يقال بأنّ هذه الطريقة كانت متعبة لنا، وقد حاولنا قدر جهدنا القيام بها، لكن في كثير من الموارد لم يمكن لنا فعل ذلك.

٨ ـ لقد بيّنا في كلّ حديث مخرج الحديث ومداره، ولكنّني شخصياً لا أكتفي بتحقيق حال السند من المدار وما قبله وصولاً إلى النبي الأكرم؛ لأنني أعتقد ـ شخصياً ـ بأنّ الوضع في الحديث يمكن أن يكون إلى المدار، فإذا سمع الواضع حديثاً ينسب بطريق ما إلى فلان المعروف بالرواية، فمن الممكن أن يضع نفس الحديث مع اختلاق طريقٍ آخر إلى المدار نفسه، ومجرّد تعدّد الطرق إلى المدار لا

يكفي ما لم يبلغ ذلك مبلغاً كبيراً كعشرة طرق ومازاد، لهذا قمنا في هذا الكتاب بتحقيق حال الرواة الواقعين قبل المدار وبعده، كما سيلاحظ القارئ الكريم.

٩ ـ يعتمد الكثير من المشتغلين بالحديث اليوم ـ عند تعرّضهم لشواهد الحديث المبحوث عنه ـ على أحاديث أخرى تلتقي معه في بعض المضمون، ولكنها تختلف عنه في الكثير من المضمون الآخر، وهذا ما لا أعدّه شخصياً من الشواهد، فإذا جاء حديث يحث على الإنفاق على الزوجة، فلا أستطيع أن أجعل شاهده حديثاً آخر يحث على الكرم وينهى عن البخل؛ لأنّ هذين الحديثين وإن التقيا في نقطة معينة، ولكنّ هذا لا يصحّح صدور الحديث الأوّل بحيث يسمح لي بالتعامل معه معاملة الحديث المعتبر والصحيح مثلاً، وإن كان مؤيّداً له بدرجة ما.

وهذه نقطة فرضت علينا عدم استحضار الكثير من الشواهد التي قد يعدّها البعض ـ لاسيما بعض المشتغلين بالحديث عند أهل السنّة ـ شواهد لهذا الحديث أو ذاك.

ولكنّنا على أيّة حال استحضرنا ـ حيث يتيسّر ـ شواهد للأحاديث الإماميّة من كتب الحديث السنيّة، وهذا ما يساعد عادةً في اكتشاف أنّ المشتركات الحديثية بين الفريقين ليست قليلةً أبداً، وقد قام مجمع التقريب بين المذاهب في طهران بعمل من هذا النوع عبر التصنيف في المشتركات الحديثية بين المذاهب، وأصدر عدّة عناوين في ذلك، كما قام آخرون بذلك، ليس آخرهم صاحب الفضيلة الشيخ وجيه بن محمّد المسبّح الهجري في كتابه الذي لم يكتمل بعدُ (تذكرة المحدّثين بمؤتلف حديث المسلمين؛ وانظر كتابه الآخر: نضرة الأيّام في مؤتلف روايات فرق الإسلام)، فجزى الله الجميع خيراً.

١٠ ـ سوف يلاحظ القارئ العزيز بأنني أُعَدّ من المتشدّدين في أمر الحديث

عامّة، وعدد الأحاديث السالمة هو عندي قليل نسبياً، ولكنّ وجهة نظري الشخصية هذه لا تعبّر عن موقف عامة علماء الشيعة الإماميّة، بل لكلّ رأيه واجتهاده في الحديث تصحيحاً وتضعيفاً قبولاً وردّاً، فلا أحمّل نتيجة اجتهادي في الحديث في هذا الكتاب للشيعة، كما لا يتحمّله السنّة أيضاً.

١١ ـ انطلاقاً من النقطة السابقة، لم يثبت عندي وثاقة ولا عدالة ولا حُسن حال كثير من الرواة الذين ثبتت وثاقتهم عند علماء الإماميّة، وبعضهم وثقه أهل السنّة أنفسهم، وكذلك العديد ممّن هم ثقات عند أهل السنّة. وأحد أسباب ذلك عدم اعتمادي على بعض نظريّات التوثيق والتعديل التي اعتمدها غير واحد من علماء الجرح والتعديل من الإمامية وأهل السنّة؛ لأنني لم أرَ فيها دليلاً على الوثاقة، بل مجرّد قرينة ناقصة.

ولكي لا نطيل البحث في كل راوٍ، لم نعقد تفصيلاً في أدلّة توثيقه وتضعيفه، بل اقتصرنا على إشارات سريعة، فإذا وجد القارئ أنّ بعض الرواة ذكرنا أنّه لم يثبت توثيقه، فهذا لا يعني أنه لم يدّع أحد وثاقته ويقيم الأدلّة عليها، بل هذا معناه أنّ الأدلّة التي ذكروها لا تنهض ـ من وجهة نظرنا المتواضعة ـ على توثيق هذا الراوي أو ذاك. وسبب استخدامنا هذه الطريقة هو طلب الاختصار، وعدم تشتيت ذهن القارئ بالبحوث الموسّعة في البحث الرجالي التفصيلي. ولكي تكتمل الصورة عنده قمنا بدراسة المئات من أبرز الشخصيّات الروائيّة التي تردّد اسمها في كتب الحديث الشيعيّة وأفردنا لها مصنّفاً مساعداً لهذه الموسوعة نصدره بعدها فوراً بإذن الله تعالى، وهناك بحثنا في حال المئات من الرواة الذين يقوم الحديث الإمامي عليهم عادةً، ووثقنا بعضهم وضعّفنا آخرين، وتوقّفنا في فريقٍ ثالث منهم.

ولكي أختصر الطريق على القارئ العزيز، سوف أشير إلى أهمّ نظريات التوثيق

عند الإمامية وغيرهم مما لم يثبت عندي اعتباره أساساً للتوثيق، وتفصيل البحث في هذه النظريات ومناقشاتها أحيل القارئ فيه إلى أبحاثي المستقلّة في (كلّيات علم الرجال وقواعده)، وأبرز هذه النظريات التوثيقية أو التصحيحيّة التي لم تثبت عندي إلا مؤيِّداً وقرينة، ما يلي:

أ ـ وثاقة كلّ من يروي عنه ثقة أو ثقات؛ إلا من تعهّد بأنه لا يروي إلا عن ثقة.

ب ـ وثاقة من يكثر الثقة أو الثقات من الرواية عنه.

ج ـ شيخوخة الإجازة.

د ـ الوكالة المحدودة من المعصوم كالوكالة على وقف أو نحوه.

هـ ـ وثاقة مشايخ النجاشي.

و ـ وثاقة كلّ من روى عنه أحد أصحاب الإجماع، أو روى عنه أحد بني فضال.

ز ـ رواية الراوي في فضائل أهل البيت أو الصحابة.

ح ـ وروده في أسانيد كامل الزيارة، وتفسير علي بن إبراهيم القمي، إلا المشايخ المباشرين لكامل الزيارة فهم ثقات.

ط ـ كثرة رواية الراوي للأحاديث.

ي ـ مجرّد كونه من صحابة النبي، أو من أصحاب أحد الأئمّة من أهل البيت، بمن فيهم الإمام جعفر الصادق.

ك ـ مراسيل الشيخ الصدوق ـ وكذا الطوسي والكليني ـ فهذه لم تثبت عندي.

ل ـ نظرية صحّة الكتب الأربعة أو وثاقة كلّ رواتها، وهي نظريّة غير ثابتة.

م ـ تصحيح كلّ روايات صحيح مسلم والبخاري، فهذه النظريّة لم تثبت، بل

يجب إخضاع كلّ روايات أئمّة الحديث الشيعة والسنّة للنقد والتمحيص، من حيث المصدر والطرق والأسانيد والمتون.

وغير ذلك من المقولات والنظريّات والآراء المحترمة.

١٢ـ إنني أعتقد ـ وفاقاً لما ذهب إليه متأخّرو الإمامية ـ بكفاية وثاقة الراوي وأمانته وضبطه في الحديث، أما مذهبه فهو لا يضرّ بنفسه في إمكانيّة الأخذ بحديثه من حيث المبدأ، فيمكن الأخذ بحديث الثقة أكان شيعياً أم سنياً، إمامياً أم زيدياً أم إسماعيلياً أم غيرهم، ولهذا لم نخض هنا في تقويمنا للرواة بتحقيق حال مذهبهم إلا عند الضرورة.

١٣ ـ سيلاحظ القارئ الكريم أنّنا في البداية قد نكون أطلنا في تخريج الحديث نظراً للحاجة لتتبّع حال الرواة والطرق والأسانيد، إلا أنّ المجلّدات اللاحقة ستكون أقلّ من ذلك إطالةً بكثير إن شاء الله؛ لأنّ أغلب الرواة قد تمّت ترجمتهم والتعرّف عليهم وعلى حالهم من خلال المجلّد الأول بعد المقدّمة، وسيسير الأمر على منواله العادي في ذلك بإذن الله.

١٤ـ إنّ هذه الموسوعة ليست معنيّةً بدراسة الروايات المنقولة عن أهل البيت النبوي، بل خصوص تلك الروايات المنقولة في مصادر الإماميّة من الشيعة عن النبي صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم، فكلّ رواية نبويّة في كتب الشيعة الإماميّة فهي محلّ نظرنا، لا كلّ رواية شيعيّة ولو كانت عن أهل البيت دون أن ترفع في النصّ إلى رسول الله، فليلاحظ هذا الأمر جيّداً.

١٥ ـ كنّا نريد وضع الإحالات والعزو والهوامش في أسفل الصفحة، لكنّنا قرّرنا وضعها في داخل المتن بين قوسين كبيرين، وذلك أنّ هذه الطريقة تقلّل من حجم صفحات الكتاب، وحيث أُريد له أن يكون موسوعة كان تأثير هذا غير

قليل على حجم الصفحات في مجموع المجلّدات، فاقتضى التنويه في أنّنا استخدمنا هذه الطريقة الشائعة اليوم أيضاً.

١٦ ـ وضعنا في نهاية كلّ مجلّد من مجلّدات هذه الموسوعة فهرساً لأطراف الحديث، كما هي الطريقة المعمولة في مجال التدوين الحديثي اليوم، لاسيما في الوسط السنّي، كما وضعنا فهرساً آخر للنتائج في كلّ مجلّد، بينّا فيه عدد الروايات الصحاح بالذات أو بالغير، والحسنة بالذات أو بالغير، والضعيفة سنداً، والضعيفة متناً، والضعيفة من الجهتين، والموضوعة، وغير ذلك.

١٧ ـ لقد جعلنا هذه المقدّمة/ المجلّد على ثلاثة فصول:

الفصل الأوّل: وخصّصناه للحديث ـ باختصار ـ عن علم الحديث والتدوين الحديثي عند الإماميّة، وأخذنا أنموذج المحمّدين الثلاثة (الكليني، والطوسي، والصدوق) الذين هم عمدة الحديث عند الإمامية، وذلك من زاوية التعريف بهم وبحياتهم ومنجزاتهم ومناهجهم الحديثية بشكل مختصر، بغية تجلية الكثير من الأمور التي تبدو لغير الإمامي ملتبسةً وغير واضحة. **وقد أكثرنا جدّاً في هذا الفصل من الاعتماد على ما كتبه الباحث الأستاذ ثامر هاشم العميدي، وما قدّمته لجنة تحقيق كتاب الكافي للشيخ الكليني في مؤسّسة دار الحديث في مدينة قم في الجمهورية الإسلاميّة الإيرانيّة، حيث جعلنا ما قدّماه بمثابة الأصل وأجرينا عليه تعديلات وإضافات، وحذفنا منه نقاطاً لم نوافق عليها أو لم تكن لنا فيها حاجة.**

الفصل الثاني: وخصّصناه للحديث ـ بإيجاز ـ عن تاريخ علم الرجال والجرح والتعديل عند الإماميّة، ومصادره، وشخصيّاته، ومناهج علماء الجرح والتعديل الإمامية في هذا المضمار، وحاولنا توضيح الصورة بشكل مختصر ليساعد ذلك على فهم كيفية التعاطي مع الأسانيد والرواة عند الإماميّة.

وأغلب ما في هذا الفصل نقلناه من كتابنا: دروس تمهيدية في تاريخ علم الرجال عند الإماميّة، ومن أراد المزيد من التفصيل في تاريخ علم الرجال فبإمكانه العودة لكتابنا هذا.

الفصل الثالث: وخصّصناه لرصد بعض الإشكاليّات التي سُجّلت على الحديث والرجال عند الإمامية، لاسيما في الفترة الأخيرة، وعلّقنا عليها، **كما تعرّضنا ـ ضمناً ـ لبعض الإشكاليّات التي سجّلت على الحديث عند أهل السنّة، لاسيما على صحيحَي: البخاري ومسلم، وناقشناها وعلّقنا عليها؛ لاستكمال الصورة، وإن كان معْقِد كلامنا هو (الحديث عند الإماميّة)**. وسعينا ـ والله العالم بالحال ـ أن نتجرّد عن التحيّزات المذهبيّة ونتعامل بموضوعيّة عالية مع الأمور، قاصدين بذلك رضا الله سبحانه وحده وهو وليّ التوفيق.

وقد كان الفصلان الأوّل والثاني قد اشتملا أيضاً على ردّ لبعض الإشكاليات، لهذا يستحسن ـ لتكوين صورة عامّة ـ مطالعة الفصول الثلاثة معاً.

وليس هدفنا في هذا الكتاب/ المدخل تقديم دراسة مستوعبة في تاريخ الحديث عند الشيعة الإماميّة أو في مناهجهم الحديثيّة أو في مدارسهم وتطوّراتهم، بل كان هدفنا تقديم صورة عامّة بهدف ردّ نماذج من الإشكاليّات الأساسيّة التي أشرنا إليها في الفصل الثالث من هذا الكتاب/ المدخل، والغاية من هذا هو إثبات ما أسمّيه بالاعتبار الإجمالي للحديث الإمامي (وبالضمن لحديث سائر المذاهب)، فاقتضى التنويه، وإلا فإنّ التصنيف في الحديث عند الشيعة الإماميّة وتطوّراته يحتاج لمنهج آخر في البحث، ويمكن مراجعة بعض ما كتبناه في هذا السياق مثل كتابنا: (نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي، التكوّن والصيرورة)، وكتابنا الآخر: (دروس تمهيديّة في تاريخ علم الرجال عند الإماميّة).

ومن جملة ما ذكرناه ـ لإثبات الاعتبار الإجمالي للحديث الإمامي ـ أنّ أهل البيت النبوي وأئمة الشيعة الاثني عشر كان لهم فيما يروونه عن رسول الله سندٌ متصل كابراً عن كابر، ولوضوح جلالتهم وعلوّ كعبهم، وسموّ طريقهم إلى رسول الله كانوا لا يذكرون الوسائط كلّ مرّة، ولهذا عمدنا في هذا الكتاب إلى بيان ذلك ليحصل اتصال السند فيما رفعوه إلى الرسول الأعظم، فوضعنا بين معقوفتين [عن آبائه عليهم السلام] لتوضيح اتصال السند.

ختام فيه شكرٌ وتقدير

إنّ انطلاقة هذا المشروع في تخريج الأحاديث النبوية المرفوعة في مصادر الشيعة الإماميّة، يرجع الفضل فيه إلى مؤسّسة إقرأ الخيرية بشخص رئيسها معالي الشيخ صالح بن عبد الله كامل حفظه الله تعالى لكلّ خير، ووفقه لمرضاته وعنايته سبحانه. وكان القصد منه أن يعمل الباحثون في المذاهب المختلفة على تخريج الأحاديث ونقدها وتمحيصها من حيث السند والمتن؛ للخروج بمنظومة حديثية صحيحة وسليمة موافقة لكتاب الله تعالى وللعقل وللتاريخ وحقائقه وللفطرة الإنسانية السليمة. وهذه الالتفاتة من معاليه ـ بضمّ سائر المذاهب الإسلامية، من الزيدية والإباضية والإماميّة لهذا المشروع ـ تستحقّ الشكر والتقدير، كونها تأتي في زحمة تنامي التطرّف المذهبي في العالم الإسلامي من جهة، وتراجع الكثيرين عن مشاريع التقريب بين المسلمين من جهة ثانية. وهي تسعى بشكل علمي وجادّ للتقارب بين المسلمين، لاكتشاف أنّ الكثير من الأحاديث الموجودة عند هذا المذهب موجودة بعينها أو قريب منها عند المذهب الآخر، وأنّ عناصر الاختلاف لا تفضي إلى منطق التكفير المتبادل أو الإقصاء أو التخوين أو النفي.

إنّها لخطوة مباركة في مرحلة حرجة من عمر أمّتنا الإسلاميّة، وتاريخنا الإسلامي، تحتاج لمثل هذه العقول المستنيرة كي تطلق مثل هذه المشاريع التي تساعد الباحثين على التعرّف ـ بشكلٍ أو بآخر ـ على بعضهم بعضاً بأمانة وموضوعية، مهما اختلفت مذاهبهم وقومياتهم وانتماءاتهم الفكرية والدينية والمذهبية والسياسية والثقافية والقومية واللغوية وغير ذلك. فالشكر كلّ الشكر والتقدير حقّ التقدير لهذه الخطوة المباركة لمعاليه ولمؤسّسة إقرأ.

لكن مع الأسف الشديد، توقّف هذا المشروع برمّته في جميع أقسامه في مؤسّسة إقرأ لأسباب داخليّة، وحتى لا تذهب الجهود الكبيرة التي بذلت هدراً، فقد عزمنا على إكمال المشروع لوحدنا بعد تواصلنا مع إدارة المؤسّسة وموافقتها على ذلك وعدم ممانعتها. نأمّل لمؤسّسة إقرأ كلّ خير، وأن تقدّم الأفضل دائماً في خدمة قضايا المسلمين الكبرى على المستوى الفكري والثقافي والاجتماعي والإعلامي وغيره، ونشكر لها كلّ جهودها في تلك الفترة الطويلة التي قضيناها معها نعمل لما نراه صلاحاً لأنفسنا في الدنيا والآخرة، وللمسلمين فيه نفع، ولله فيه رضا إن شاء الله.

ولا يفوتني توجيه خالص الشكر والتقدير لكلّ الباحثين الموقّرين في قسم خدمة علوم القرآن الكريم والسنّة الشريفة في مؤسّسة إقرأ في القاهرة وغيرها، على تجشمهم عدّة مرات عناء مراجعة ما أنجزناه، وتقديم الملاحظات الكثيرة النافعة، وأخصّ هنا بالشكر الجزيل الأخ العزيز العلامة فضيلة الدكتور محمود سعيد ممدوح حفظه الله تعالى ورعاه، حيث بذل جهوداً مشكورة في التنسيق والتوجيه والتعاون والنصح بما نفعنا عظيم النفع في عملنا هذا، ومن قبله فضيلة العلامة الدكتور صلاح الدين الإدلبي حفظه الله ورعاه، فجزاهما الله تعالى خير

جزاء المحسنين، وحشرهما مع محمّد وآله وصحبه الأكرمين.

كما يهمّني هنا ـ تعبيراً عن خالص تقديري وعرفاني ـ أن أتوجّه بالشكر الجزيل لأخينا العزيز صاحب الفضيلة الشيخ محمّد عباس دهيني حفظه الله تعالى، على مساعدته لي في إنجاز هذا العمل، حيث بذل جهوداً مضنية للغاية في جمع المعلومات والمصادر وترتيبها والتدقيق فيها وتنظيم العمل بأحسن صورة ممكنة، مبدياً نشاطاً متميّزاً مُبهراً وقدرةً علميّة ممتازة، فجزاه الله خيراً وأجزل له العطاء.

نسأل الله تعالى أن يوفّقنا في عملنا هذا لمرضاته ويعصمنا عن الخطأ والزلل، إنّه نعم المولى ونعم النصير.

حيدر محمّد كامل حبّ الله

١٧ ـ ٤ ـ ١٤٣٤هـ

٢٨ ـ ٢ ـ ٢٠١٣م

الفصل الأول

الحديث والتصنيف الحديثي عند الإماميّة

مطالعات موجزة في تجربة أصحاب الكتب الأربعة ومناهجهم وأعمالهم الحديثيّة

التعريف بالشيخ الكليني

وكتابه (الكافي)

١ ـ حياة الشيخ الكليني

١ـ ١ـ الهويّة الشخصيّة للشيخ الكلينيّ

للتعرّف على الشيخ الكليني وكتابه يمكن الحديث عن عدّة جوانب كالآتي:

١ـ ١ـ ١ـ اسمه

هو محمّد بن يعقوب بن إسحاق، بلا خلاف بين سائر مترجميه، إلّا من شذّ منهم من بعض علماء أهل السنّة، كالوارد في الكامل في التاريخ في حوادث سنة (٣٢٨هـ)، حيث قال: «وفيها تُوفّي محمّد بن يعقوب، وقُتِل محمّد بن عليّ أبو جعفر الكليني، وهو من أئمّة الإماميّة، وعلمائهم» (الكامل في التاريخ ٨: ٣٦٤).

وفي هذا الكلام على قصره ثلاثة أمور، وهي:

الأوّل: أنّه جعل وفاة الكليني في سنة (٣٢٨هـ) وهو أحد القولين في وفاته، ولكنّ الصحيح هو الثاني، وسيأتي الكلام عن هذا في وفاة الكليني.

الثاني: الظاهر وقوع التصحيف في لفظ «وقتل» وأنّ أصله «وقيل»، ويدلّنا على ذلك أمور، وهي:

١ ـ سياق العبارة؛ إذ لو كان أصل اللفظ «وقتل»، فالمناسب أن يذكر الجهة أو

المكان، لا أن يعيد الاسم مع الاختلاف في اسم الأب.

٢ ـ لا يوجد من قال بقتل الكليني قطّ.

٣ ـ ما ذكره ابن عساكر (٥٧١هـ) في ترجمة الكليني: «محمّد بن يعقوب، ويقال محمّد بن عليّ أبوجعفر الكليني» (تاريخ دمشق ٥٦: ٢٩٧، الرقم ٧١٢٦)، وابن عساكر مات قبل ابن الأثير بتسع وخمسين سنة.

الثالث: في تسمية الشيخ الكليني بمحمّد بن عليّ، وهو خطأ، ولعلّه اشتبه بمحمّد بن عليّ بن يعقوب بن إسحاق أحد مشايخ النجاشي (رجال النجاشي: ٣٩٨، الرقم ١٠٦٦)؛ لتشابه الاسمين.

ولعلّ من الطريف أنّي لم أجد من اسمه محمّد بن عليّ بن إسحاق، أبو جعفر الكليني في جميع كتب الرجال لدى الفريقين، لا في عصر الكليني، ولا في غيره. ومنه يتبيّن غلط ابن عساكر وابن الأثير.

١ـ ١ـ ٢ـ كنيته

يكنّى الكليني ـ رحمه الله ـ بأبي جعفر بالاتّفاق، كما أنّ مؤلّفي أهمّ كتب الحديث عند الإماميّة ـ وهم المحمّدون الثلاثة ـ كلّهم يكنّون بأبي جعفر.

١ـ ١ـ ٣ـ ألقابه

عُرِف الكليني بألقاب كثيرة أبرزها:

الكليني، نسبة إلى «كُلَيْن»، قرية من قرى الريّ. وهذا اللقب من أشهر ألقابه المكانيّة قاطبة.

الرازيّ، نسبة إلى الريّ، المعروفة حالياً باسم (شهر ريّ) أي مدينة الريّ، وهي

من الأحياء الكبيرة في جنوب العاصمة طهران، وحرف (الزاي) من زيادات النسب.

البغدادي، نسبة إلى بغداد عاصمة الدولة العبّاسيّة، حيث هاجر إليها.

السلسلي، نسبة إلى درب السلسلة ببغداد، حيث نزل في هذا الدرب واتّخذ له مسكناً هناك.

كما وُصِفَ الكليني على لسان بعض علماء أهل السنّة بأوصاف علميّة لا تقلّ عمّا وصفه به علماء الإماميّة، ومن تلك الألقاب الكثيرة لقب «المجدّد» يعني: مجدّد المذهب الإمامي على رأس المائة الثالثة.

ولّما كان الكليني على حدّ تعبير العلماء هو: «... في العلم، والفقه، والحديث، والثقة، والورع، وجلالة الشأن، وعظم القدر، وعلوّ المنزلة، وسموّ الرتبة، أشهر من أن يحيط به قلم، ويستوفيه رقم» (تنقيح المقال ٣: ٢٠٢)، فلا غرو في أن يوصف بما يليق بشأنه، ولكثرة تداول بعض تلك الأوصاف صارت علماً له، مثل: «رئيس المحدّثين» الذي تردّد على لسان علماء الإماميّة كثيراً، إلّا أنّ شهرة الشيخ الصدوق بهذا اللقب جعلته ينصرف إليه عند الإطلاق، خصوصاً مع قلّة استعماله بحقّ الكليني في الكتابات المعاصرة من جهة، وغلبة لقبه العلمي الآخر عليه من جهة أخرى، وهو لقب «ثِقة الإسلام» الذي صار علماً للكليني دون من سواه من العلماء.

١ـ ١ـ ٤ـ ولادته

وسنبحثها من جهتين، وهما:

١ ـ **تاريخها**: لم يؤرّخ أحد ولادة الشيخ الكليني، ولهذا يتعذّر علينا معرفة مدّة

عمره بالضبط. نعم، يمكن تلمّس القرائن التي تفيدنا ـ على نحو التقريب ـ في تقدير عمره، ومن تلك القرائن:

أ ـ إنّه وُصِفَ من المجدّدين على رأس المائة الثالثة، والمجدّد لا يكون مجدّداً دون سنّ الأربعين عادة، وهذه القرينة تعني أنّ ولادته كانت في حدود سنة (٢٦٠هـ).

ب ـ إنّه حدّث في الكافي عن بعض المشايخ الذين ماتوا قبل سنة (٣٠٠هـ)، كالصفّار (٢٩٠هـ)، وأبي الحسن الجواني (٢٩١هـ) والهاشمي البغدادي (٢٩١هـ)، وهذه القرينة تساعد التقريب المذكور.

ج ـ إنّه كان ألمع شخصيّة إماميّة في بلاد الريّ قبل رحلته إلى بغداد، كما يدلّ عليه قول النجاشي: «كان شيخ أصحابنا في وقته بالريّ، ووجههم» (رجال النجاشي: ٣٧٧، الرقم ١٠٢٦). مع كثرة علماء الشيعة بالريّ في عصر الكليني، وإذا علمنا أنّه غادر الريّ إلى العراق قبل سنة (٣١٠هـ)، أمكن تقدير عمره يوم مغادرته بنحو خمسين عاماً أو أقلّ منه بقليل، وهو العمر الذي يؤهّله لزعامة الإماميّة في بلاد الريّ.

د ـ إنّ غرض الكليني من تأليف الكافي هو أن يكون مرجعاً للشيعة في معرفة أصول العقيدة وفروعها وآدابها، بناء على طلب قُدِّم له في هذا الخصوص، كما هو ظاهر من خطبة الكافي، ومثل هذا الطلب لا يوجّه إلّا لمن صَلُبَ عوده في العلم، وعرفت كفاءته، وصار قطباً يعتمد عليه في مثل هذا الأمر الخطير. وعليه، فإن قلنا بأنّ سنة (٢٩٠هـ) هي بداية الشروع في تأليف الكافي بناء على وفاة بعض مشايخه حدود هذا التاريخ، فلا أقلّ من أن يكون عمره وقت التأليف ثلاثين عاماً إن لم يكن أكثر من ذلك، وهذه القرينة تقوّي ما تقدّم في تقرير ولادته في حدود سنة (٢٦٠هـ) أيضاً.

ويستفاد ممّا تقدّم أنّ ولادته كانت في أواخر حياة الإمام العسكري عليه السلام أو بعدها بقليل، وأنّ عمره كان بحدود سبعين عاماً.

٢ ـ مكانها: الظاهر أنّ مكان ولادة الشيخ الكليني رحمه الله هو قرية كُلَين، وهناك جملة من القرائن القويّة الدالّة على ذلك، هي:

أ ـ النسبة إلى كلين، بلحاظ أنّ الرحلة لا تكون إلى القرى عادة، بل غالباً ما تكون من القرى إلى حواضر العلم والدين المشهورة، وعليه فنسبته إلى تلك القرية يشير إلى ولادته فيها، ونشأته الأولى بين ربوعها لا إلى رحلته إليها كما هو واضح.

ب ـ إنّ قبر والده الشيخ يعقوب لا زال قائماً إلى اليوم في قرية كُلين.

ج ـ أخو الشيخ الكليني منسوب إلى كلين، وهو من مشايخ ثقة الإسلام الكليني.

د ـ أمّ الشيخ الكليني وأخوها، وأبوها، وعمّها، وجدّها من أهل تلك القرية كما سيأتي في بيان نشأته وأسرته.

هـ ـ مشايخه الأوائل الذين تلقّى العلم عنهم كانوا من كلين، كما سيأتي في مشايخه.

وكلّ هذا ينفي القول بولادته في مكان آخر، ومنه يتبيّن خطأ الأستاذ عبدالواحد الأنصاري بقوله: «ولد الكليني ببغداد» (أثر الشيعة الجعفريّة في تطوير الحركة الفكريّة ببغداد: ٦٣)، ولعلّه اشتبه بوفاته في بغداد.

١ـ ١ـ ٥ـ نشأته وتربيته، وعقبه، وأصله

نشأ في قرية كُلَين الصغيرة، وانتسب إليها، فكان أشهر أعلامها في تاريخها القديم والمعاصر. وعاش طفولته في بيت جليل أباً وأمّاً وإخوة وأخوالًا، وتلقّى

علومه الأولى من رجالات العلم والدين من أهل تلك القرية، لاسيّما من أسرته.

ويبدو أنّ لتلك القرية ثقلًا علميّاً معروفاً في ذلك الحين؛ إذ خرّجت عدداً من الأعلام لا زال ذكرهم يتردّد في كتب الحديث والرجال، كإبراهيم بن عثمان الكليني، وأبي رجاء الكليني، وغيرهما.

وإذا ما وقفنا على من برز من أسرة الكليني وأخواله علمنا أنّه لم يفتح عينيه على محيط مغمور ثقافيّاً، وإنّما توفّرت له في محيطه وأسرته الأسباب الكافية لأن تكون له نشأة صالحة أهّلته في أوان شبابه لأن يتفوّق على أقرانه، فأبوه الشيخ يعقوب بن إسحاق الكليني رحمه الله، من رجالات تلك القرية المشار لهم بالبنان (روضات الجنّات ٦ : ١٠٨؛ والمظفر، شرح أصول الكافي ١ : ١٣). وأمّا أمّه فهي امرأة جليلة فاضلة؛ حيث تلقّت تربية حسنة، وعاشت حياتها قبل زواجها في بيت من البيوتات المعروفة في تلك القرية، وهو البيت المشهور ببيت علّان.

وبمناسبة الحديث عن الأسرة التي احتضنت ثقة الإسلام نودّ التذكير بأنّه لا دليل على انحدار الكليني من أصول فارسيّة، خصوصاً وأنّ اسم جدّه الأعلى ليس من أسماء الفرس، ولا يكفي الانتساب إلى كلين والولادة فيها على تثبيت الأصل الفارسي. كما لا دليل على انحدار الكليني من أصول عربيّة أيضاً، وربّما قد يستفاد من الكافي نفسه ما يشير عن بعد إلى عدم فارسيّته، فقد روى بسنده عن محمّد بن الفيض، عن الإمام الصادق عليه السلام بأنّ «النرجس من ريحان الأعاجم». ثمّ قال معقّباً: «وأخبرني بعض أصحابنا أنّ الأعاجم كانت تشمّه إن صاموا، وقالوا: إنّه يمسك الجوع» (الكافي، كتاب الصيام، باب الطيب والريحان للصائم، ح ٦٤٣٣)، حيث إنّه لو كان من الأعاجم أصلًا لما احتاج إلى الرواية بنسبة شمّ الريحان إليهم، بل يؤكّده بنفسه؛ لعدم خفاء ذلك على من انحدر منهم، ولكنّه

دليل ضعيف.

١ـ ١ـ ٦ـ وفاته، تاريخها ومكانها

اختلف العلماء في ضبط تاريخ وفاته على قولين، هما:

الأوّل: تحديد تاريخ الوفاة بسنة (٣٢٨هـ)، قال الشيخ الطوسي في الفهرست: «توفّي محمّد بن يعقوب سنة ثمان وعشرين وثلاثمائة ببغداد، ودفن بباب الكوفة في مقبرتها» (الفهرست: ١٣٥، الرقم ٥٩١). وتابعه على ذلك السيّد ابن طاووس (كشف المحجّة لثمرة المهجة: ١٥٩)، واختاره من أهل السنّة ابن ماكولا (إكمال الأكمال ٧: ١٨٦)، وابن عساكر الدمشقي (تاريخ دمشق ٥٦: ٢٩٨، الرقم ٧١٢٦)، وغيرهما.

الثاني: تحديد تاريخ الوفاة بسنة (٣٢٩هـ)، وهو القول الثاني للشيخ الطوسي، قال في الرجال: «مات سنة تسع وعشرين وثلاثمائة في شعبان ببغداد، ودفن بباب الكوفة» (رجال الطوسي: ٤٣٩، الرقم ٦٢٧٧). واختاره النجاشي، قال: «ومات أبو جعفر الكليني رحمه الله ببغداد، سنة تسع وعشرين وثلاثمائة سنة تناثر النجوم، وصلّى عليه محمّد بن جعفر الحسني أبو قيراط» (رجال النجاشي: ٣٧٧، الرقم ١٠٢٦). وذهب إلى هذا القول من أهل السنّة أبو الفداء (تاريخ أبي الفداء ١: ٤١٩)، وإسماعيل باشا البغدادي (هدية العارفين في أسماء المؤلّفين وآثار المصنّفين ٦: ٣٥).

ولعلّ هذا القول هو الراجح؛ لأسباب تراجع في محلّها ولا داعي للإطالة.

أمّا مكان وفاته، فقد اتّفق الكلّ على أنّ وفاته كانت ببغداد، ولم أجد المخالف في هذا إلّا ما كان من أحمد أمين المصري (١٣٧٣هـ) الذي ذكر أنّ وفاة الكليني

كانت بالكوفة (ضحى الإسلام ٣: ٢٦٧).

جدير بالذكر، أنّه قد شهدت بغداد وغيرها في سنة (٣٢٩هـ) وفيات عدد من أقطاب الإماميّة، كالشيخ الصدوق الأوّل، والشيخ عليّ بن محمّد السمري، كما مات فيها عدد جمّ من علماء الطوائف والمذاهب الأخرى من فقهاء ومتكلّمين ومحدّثين، حتّى سمّيت تلك السنة بسنة موت العلماء، وحصل في تلك السنة من الأحداث ما لم يعهد مثله، كتناثر النجوم فيما قاله النجاشي، مع مطر عظيم، ورعد هائل، وبرق شديد فيما قاله الخطيب البغدادي (تاريخ بغداد ١ : ٩٣).

أمّا قبره، فُعلم ممّا تقدّم أنّ مكان قبر الكليني في الجانب الغربي من بغداد؛ لتصريح الشيخ الطوسي وغيره بأنّه دفن ببغداد في مقبرة باب الكوفة، قرب صراة الطائي، وقد رأى الشيخ أحمد بن عبدالواحد المعروف بابن عبدون (٤٢٣هـ) أحد مشايخ الشيخ الطوسي والنجاشي، قبرَ الشيخ الكليني في صراة الطائي وعليه لوح مكتوب فيه اسمه واسم أبيه.

ولكنّ القبر المنسوب إلى الشيخ الكليني رحمه الله يقع اليوم في منطقة الرصافة على الضفّة الشرقيّة لنهر دجلة، وبالضبط في جامع الصفويّة سابقاً، والآصفيّة حالياً، جنب المدرسة المستنصريّة على يمين العابر من الكرخ إلى الرصافة على جسر المأمون الحالي، ولا يفصل هذا الجامع عن نهر دجلة إلّا بضعة أمتار، وإلى جانبه قبر آخر في الجامع نفسه.

١ـ ٢ـ أسفار الشيخ الكليني

بذل الشيخ الكليني جهداً مميّزاً في تأليف كتاب الكافي وتصنيفه بعد عمليّة جمع وغربلة واسعة لما روي عن أهل البيت عليهم السلام في أصول الشريعة وأحكامها

وآدابها، كما يشهد بذلك تلوّن الثقافة الإسلاميّة الواسعة المحتشدة في كتاب الكافي أصولًا وفروعاً وروضة، ومن الواضح أنّه ليس بوسع (كُلَيْن) تلك القرية الصغيرة تلبية حاجة الكليني لتلك المهمّة الخطيرة، ومن هنا تابع رحلته.

وقد طاف الكليني في الكثير من حواضر العلم والدين في بلاد الإسلام، وسمع الحديث من شيوخ البلدان التي رحل إليها. فبعد أن استوعب ما عند مشايخ كُلَيْن من أحاديث أهل البيت عليهم السلام اتّجه إلى الريّ لقُربها من كُلَيْن، فاتّصل بمشايخها الرازيّين، وحدّث عنهم. ولا يبعد أن تكون الريّ منطلقَه إلى المراكز العلميّة المعروفة في بلاد العجم، ومن ثَمَّ العودة إلى الريّ؛ إذ التقى بمشايخ من مدن شتّى وحدّث عنهم؛ فمن مشايخ قم الذين حدّث عنهم: أحمد بن إدريس، وسعد بن عبدالله بن أبي خَلَف الأشعري، وغيرهما. كما حدّث عن بعض مشايخ سمرقند كمحمّد بن عليّ الجعفري، ونيسابور كمحمّد بن إسماعيل النيسابوري، وهمدان كمحمّد بن عليّ بن إبراهيم الهمداني وغيرهم.

وبعد أن طاف الكليني في المراكز العلميّة في إيران عزم على رحلة علميّة واسعة، حيث رحل إلى العراق واتّخذ من بغداد قاعدة للانطلاق إلى المراكز العلميّة الأخرى إلى أن وافاه أجله المحتوم فيها، فقد حدّث بعد ارتحاله من بغداد إلى الكوفة عن كبار مشايخها، كأبي العبّاس الرزّاز الكوفي، وحميد بن زياد الكوفي، كما رحل إلى الشام بعد أن وقف على منابع الحديث ومشايخه في العراق، وحدّث ببعلبك، كما صرّح بهذا ابن عساكر الدمشقي في ترجمة ثقة الإسلام (تاريخ مدينة دمشق ٥٦: ٢٩٨، الرقم ٧١٢٦).

لم تكن هجرة الكليني من الريّ إلى بغداد هجرة مجهولة السبب، ولا تأثّراً بالمنهج العقلي الذي عُرِفت به المدرسة البغداديّة، دون مدرسة قم، بتقريب أنّ

الكليني روى في الكافي عن سهل بن زياد ـ الذي أخرج من قم إلى الريّ ثمّ رحل إلى بغداد ـ أكثر من ألف حديث، في حين لم يكثر عنه أرباب مدرسة قم النقليّة كالشيخ الصدوق مثلًا؛ ولهذا اختار الكليني ـ كما يزعمون ـ بغداد دون قم! كما لم تكن هجرة الكليني إلى بغداد بدوافع سياسيّة من قبل البويهيّين، كما اعتقده بعضهم، بل كانت ـ على ما يبدو ـ لاعتبارات علميّة محضة، فبغداد في عصره عاصمة للدولة الإسلاميّة، ومركز الحضارة، وملتقى علماء المذاهب من شتّى الأمصار، فالتشيّع وإن كان حجازيّ المَنْبِت والولادة، إلّاأنّه كوفيّ الثمرة، عراقيّ الشهرة، فكيف لا يكون العراق بالنسبة للكليني مقصوداً إذن؟!

وإذا كانت رحلته للرير والعراق وناحية الغرب نملك فيها معطيات، إلا أنّ رحلته لنيسابور وسمرقند وغيرها ليست مؤكّدة، إذا عدد شيوخه منها قليل جدّاً، وربما أخذ العلم منهم عند رحلتهم إلى بلاد الريّ، فالأمر يحتاج لمزيد تنقيب وبحث.

١ـ ٣ ـ شيوخ الكليني وتلاميذه

أمّا شيوخه، فقد تلمّذ الشيخ الكليني على مشاهير الشيعة في شرق البلاد الإسلاميّة وغربها، وروى الحديث عن أعلام الأمّة في الكافي وغيره من كتبه، وهم:

١ ـ أحمد بن إدريس، أبو عليّ الأشعري:

قال النجاشي: «أحمد بن إدريس بن أحمد، أبو عليّ الأشعري القمّي، كان ثقةً، فقيهاً في أصحابنا، كثير الحديث، صحيح الرواية، له كتاب النوادر...» (رجال النجاشي: ٩٢، الرقم ٢٢٨).

وهو من مشايخ ابن قولويه، ومحمّد بن الحسن بن الوليد، والصدوق الأوّل، ومن أشهر تلامذته الكليني، فقد اعتمده في روايات كثيرة في الكافي، قد تزيد على خمسمائة رواية، مصرّحاً باسمه تارة، وبكنيته أخرى، وهو من رجال عِدَّة الكافي الذين روى عنهم الكليني عن الأشعري.

٢ ـ أحمد بن عبدالله البرقي:

هو أحمد بن عبد الله بن أحمد بن محمّد بن خالد البرقي، والد عليّ بن أحمد الذي هو من مشايخ الصدوق، والمترجم له حفيد أحمد بن محمّد بن خالد البرقي ـ ابن ابنه ـ وقد روى عنه. وهو من مشايخ الكليني، روى عنه في الكافي في عدّة موارد مصرّحاً باسمه، بل هو من رجال عِدّة الكليني الذين يروي عنهم عن البرقي، كما ذكره العلّامة الحلّي في الخلاصة.

٣ ـ أحمد بن محمّد بن سعيد ابن عقدة الحافظ الهَمْدَاني:

قال النجاشي: هذا رجل جليل في أصحاب الحديث، مشهور بالحفظ، وكان كوفيّاً زيديّاً جاروديّاً على ذلك حتّى مات، وذكره أصحابنا لاختلاطه بهم، ومداخلته إيّاهم، وعظم محلّه، وثقته، وأمانته (رجال النجاشي: ٩٤، الرقم ٢٣٣). وقال الشيخ الطوسي: «وأمره في الثقة والجلالة وعظم الحفظ أشهر من أن يذكر» (الفهرست: ٢٨، الرقم ٧٦). ووصفه الذهبي بأنّه نادرة الزمان، وقال: «طلب الحديث سنة بضع وستين ومائتين وكتَبَ منه ما لا يحدّ ولا يوصف عن خلق كثير بالكوفة وبغداد ومكّة» (سير أعلام النبلاء ١٥: ٣٤١). ومات سنة (٣٣٣هـ)، وله في الكافي عِدّة روايات.

٤ ـ أحمد بن محمّد العاصمي:

هو من أجلّاء مشايخ الكليني بلا خلاف، روى عنه وصيّة أمير المؤمنين عليّ

عليه السلام لأصحابه، قائلًا: «أحمد بن محمّد بن أحمد الكوفي، وهو العاصمي...» (الكافي، كتاب الروضة، ح ١٤٨١٨). قال النجاشي: «كان ثقة في الحديث، سالماً، خيّراً» (رجال النجاشي: ٩٣، الرقم ٢٣٢).

٥ ـ أحمد بن مهران:

أحد مشايخ الكليني، روى عنه اثنين وخمسين حديثاً، لم يذكره الشيخ والنجاشي في فهرستيهما؛ لكونه من غير المصنّفين، ونسب لابن الغضائري تضعيفه. واختلف المتأخّرون في حاله.

٦ ـ إسحاق بن يعقوب الكليني:

هو أحد مشايخ الكليني، ولم يترجموه.

٧ ـ إسماعيل بن عبدالله القرشي:

روى له الكليني حديثاً واحداً في روضة الكافي (الكافي، كتاب الروضة، ح ١٥٢٦٣)، والحديث مرسل، ويحتمل إرساله من الكليني إلى إسماعيل بن عبدالله القرشي؛ لوجود بعض الرواة من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام بهذا الاسم وهم من قريش، وعلى هذا لا يكون الرجل من مشايخه، كما يحتمل أن يكون الإرسال من جهة إسماعيل إلى الإمام الصادق عليه السلام، وحينئذٍ سيكون من أشياخ الكليني الذين لم يذكرهم أحد.

٨ ـ حبيب بن الحسن:

روى له حديثين في الكافي، وهو من مشايخ الصدوق الأوّل عليّ بن بابويه القمّي.

٩ ـ الحسن بن خفيف:

روى الكليني عن الحسن بن خفيف، عن أبيه خبراً واحداً، ولم يوثق عندهم.

١٠ ـ الحسن بن عليّ الدينوري العلوي:

هذا السيّد من مشايخ الصدوق الأوّل المعاصر للكليني، فقد روى عنه كتاب زكّار بن يحيى كما في الفهرست. ولم يقع بهذا العنوان في جميع أسانيد الكافي، ولم يروِ أحد عن الكليني عنه بهذا العنوان أيضاً، وإنّما وقع بعنوان «الحسن بن عليّ العلوي» تارة، و «الحسين بن عليّ العلوي» تارة أخرى. والجميع واحد كما نبّه عليه غير واحد من علماء الرجال.

١١ ـ الحسن بن عليّ الهاشمي:

من مشايخ الكليني، وله جملة يسيرة من الروايات في الكافي. ترجم له الخطيب البغدادي (تاريخ بغداد ٧: ٣٦٩، الرقم ٣٨٩١)، وابن الجوزي (المنتظم ٣: ٢٦، الرقم ١٩٨٠)، والذهبي (تاريخ الإسلام ٢٢: ١٢٥، الرقم ١٥٤).

١٢ ـ الحسن بن الفضل بن زيد اليماني:

روى عنه حديثاً واحداً، قال عنه الشيخ المامقاني: «لا يبعد حسنه» (نتائج التنقيح ١: ٣٧، الرقم ٢٦٩٨).

١٣ ـ الحسين بن أحمد:

روى له في أصول الكافي، وروى له في الروضة بعنوان: «الحسين بن أحمد بن هلال».

١٤ ـ الحسين بن الحسن الحسيني الأسود الهاشمي العلوي الرازي:

ذكره ابتداءً في سبعة أحاديث فقط من أحاديث الكافي.

١٥ ـ الحسين بن محمّد بن عامر، أبو عبد الله الأشعري:

من أجلّاء مشايخ الكليني، روى عنه أكثر من أربعمائة حديث في الكافي، ووقع في كثير من أسانيد روايات الكتب الأربعة، وقد بلغت بإحصاء السيّد الخوئي

ثمانمائة وتسعة وخمسين مورداً (معجم رجال الحديث ٦: ٧٢، الرقم ٣٦٠١). وجاء اسمه في أسانيد الكافي تارة بعنوان: «الحسين بن محمّد»، وأخرى «الحسين بن محمّد الأشعري»، وثالثة «الحسين بن محمّد بن عامر»، ورابعة «أبو عبد الله الأشعري».

وقد ترجم له ابن حجر قائلًا: الحسين بن أحمد بن عامر الأشعري، ذكره عليّ بن الحكم في شيوخ الشيعة، وقال: كان من شيوخ أبي جعفر الكليني صاحب كتاب الكافي، وصنّف الحسين كتاب طبّ أهل البيت، وهو من خير الكتب المصنّفة في هذا الفن (لسان الميزان ٢: ٣٢٧، الرقم ٢٦٣٠). وهو ممّن اتّفق الكثير من المتأخّرين على وثاقته (راجع: خلاصة الأقوال: ١١٩، الرقم ٢٩٨؛ والوجيزة في الرجال: ١٩٨، الرقم ٥٨٤؛ ونقد الرجال ٢: ١١٤؛ وهداية المحدّثين: ١٩٦؛ ومنتهى المقال ٣: ١٥، الرقم ٨٤٢؛ ومعجم رجال الحديث ٦: ٧٩، الرقم ٣٦٢٠؛ وقاموس الرجال ٣: ٥٢٣، الرقم ٢٢٤٩).

١٦ ـ حُمَيْد بن زياد:

روى عنه الكليني أكثر من ثلاثمائة حديث توزّعت على جميع أجزاء الكافي. قال النجاشي: حُمَيْد بن زياد بن حمّاد بن حمّاد هوار الدِهْقان، أبو القاسم، كوفيّ سكن سورا، وانتقل إلى نينوى.. كان ثقة، واقفاً، وجهاً فيهم، سمع الكتب، وصنّف كتاب الجامع في أنواع الشرائع، كتاب الخمس، كتاب الدعاء، كتاب الرجال ـ إلى أن قال:ـ ومات حُمَيْد سنة عشر وثلاثمائة (رجال النجاشي: ١٣٢، الرقم ٣٣٩). وقال الشيخ الطوسي في رجاله: «حميد بن زياد، من أهل نينوى، قرية جنب الحائر على ساكنه السلام، عالم جليل، واسع العلم، كثير التصانيف قد ذكرنا طرفاً من كتبه في الفهرست» (رجال الطوسي: ٤٢١، الرقم ٦٠٨١).

١٧ ـ داود بن كُوْرَة، أبو سليمان القمّي:

ذكره النجاشي في ترجمة ابن عيسى الأشعري عند ذكر كتابه النوادر (رجال النجاشي: ٨٢، الرقم ١٩٨). وهو من رجال عِدّة الكافي الذين يروي الكليني بتوسّطهم عن أحمد بن محمّد بن عيسى، وبهذا صرّح النجاشي في ترجمة الكليني (رجال النجاشي: ٣٧٨، الرقم ١٠٢٦).

١٨ ـ سعد بن عبد الله الأشعري:

وهو من الثقات المشهورين. قال النجاشي: سعد بن عبد الله بن أبي خلف الأشعري القمّي أبو القاسم، شيخ هذه الطائفة، وفقيهها، ووجهها، كان سمع من حديث العامّة شيئاً كثيراً، وسافر في طلب الحديث. لقي من وجوههم الحسن بن عَرَفة، ومحمّد بن عبد الملك الدقيقي، وأبا حاتم الرازي، وعبّاس الترقُفي. ولقي مولانا أبا محمّد عليه السلام، ورأيت بعض أصحابنا يضعّفون لقاءه لأبي محمّد عليه السلام، ويقولون: هذه حكاية موضوعة عليه، والله أعلم.. وصنّف سعد كتباً كثيرة ـ إلى أن قال ـ: تُوفّي سعد رحمه الله سنة إحدى وثلاثمائة، وقيل: سنة تسع وتسعين ومائتين (رجال النجاشي: ١٧٧، الرقم ٤٦٧). وقال الشيخ الطوسي: «جليل القدر، واسع الأخبار، كثير التصانيف، ثقة» (الفهرست: ١٣٥، الرقم ٣١٦).

١٩ ـ عبد الله بن جعفر الحميري:

من أعاظم ثقات القمّيّين ومشاهيرهم، بل من الأجلّاء المعروفين بلا خلاف، قال النجاشي في ترجمته: «شيخ القمّيّين ووجههم...» (رجال النجاشي: ٢٢٠، الرقم ٥٧٣).

٢٠ ـ عليّ بن إبراهيم بن هاشم القمّي:

روى عنه الكليني أكثر من أربعة آلاف حديث في كتاب الكافي، هذا فضلًا عن اشتراكه مع غيره في الرواية عن أحمد بن محمّد بن خالد البرقي، وأحمد بن محمّد بن عيسى الأشعري بلفظ «عدّة من أصحابنا».

كما روى عنه جلّ مشايخ الشيعة وثقاتهم من أمثال الصدوق الأوّل الذي جعل روايات كتابه الفقيه حجّة بينه وبين الله عزّ وجلّ مصرّحاً بثبوتها وصحّتها عنده، كان معظمها من طريق عليّ بن إبراهيم بن هاشم القمّي.

قال النجاشي: «عليّ بن إبراهيم بن هاشم أبو الحسن القمّي، ثقة في الحديث، ثبت، معتمد، صحيح المذهب» (رجال النجاشي: ٢٦٠، الرقم ٦٨٠).

ولعليّ بن إبراهيم مرقد مشهور في مدينة قم في إيران.

٢١ ـ عليّ بن إبراهيم الهاشمي:

محدّث، جليل، نسّابة، ثقة، روى له الكليني في الكافي أربعة أحاديث فقط، اثنين منها مباشرة، واثنين بالواسطة.

قال النجاشي: «عليّ بن إبراهيم بن محمّد بن الحسن... أبو الحسن الجوّاني، ثقة، صحيح الحديث، له كتاب أخبار صاحب فخّ، وكتاب أخبار يحيى بن عبد الله بن حسن» (رجال النجاشي: ٢٦٢، الرقم ٦٨٧).

٢٢ ـ عليّ بن الحسين السعدآبادي:

ذكره الشيخ الطوسي، قائلًا: «يروي عنه الكليني رحمه الله، وروى عنه الزراري رحمه الله، وكان معلّمه» (رجال الطوسي: ٤٣٣، ح ٦١٩٩). كما ذكره الزراري في رسالته في آل أعين مصرّحاً بأنّه مؤدّبه (رسالة أبي غالب الزراري: ١٦٢، الرقم ١٤). وهو أحد رجال عدّة الكافي عن البرقي.

٢٣ ـ عليّ بن محمّد بن سليمان:

لم يرو عنه في الكافي، ومن وقع في إسناده بهذا الاسم فهو غيره. قال الشيخ الصدوق: «حدّثنا محمّد بن محمّد بن عصام رضي الله عنه، قال: حدّثنا محمّد بن يعقوب، قال: حدّثنا عليّ بن محمّد بن سليمان..» (علل الشرائع: ١٣٢، ح ١؛ التوحيد: ١٧٦، ح ٨). ورواية الشيخ الصدوق المذكورة لم يروها الكليني في الكافي. نعم، وقع في الكافي عليّ بن محمّد بن سليمان النوفلي في حدود ستّ روايات، وهو يروي عنه بواسطتين تارة، وبثلاث وسائط أخرى. ويظهر أنّ المذكور في إسناد الشيخ الصدوق يختلف عمّن وقع بهذا الاسم في أسانيد الكافي؛ لاختلاف طبقتهما اختلافاً بيّناً، على أنّ كلا الرجلين لم يذكرا في كتب الرجال.

٢٤ ـ عليّ بن محمّد بن أبي القاسم ماجيلويه:

روى عنه في الكافي كثيراً جدّاً، فضلًا عمّا رواه عنه في ضمن رجال عِدَّته عن البرقي، وقد يعبّر عنه بلفظ عليّ بن محمّد بن بُنْدار.

قال النجاشي: عليّ [بن محمّد] بن أبي القاسم، عبد الله بن عمران البرقي، المعروف أبوه بماجيلويه، يكنّى أبا الحسن، ثقة، فاضل، فقيه، أديب، رأى أحمد بن محمّد البرقي، وتأدّب عليه (رجال النجاشي: ٢٦١، الرقم ٦٨٣).

٢٥ ـ عليّ بن محمّد الكليني الرازي:

يعرف بعَلّان. وهو خال الكليني وأستاذه، ومن رجال عِدّة الكافي الذين روى عنهم عن سهل بن زياد، وقد وثّقه جميع من ترجم له؛ قال النجاشي: «عليّ بن محمّد بن إبراهيم بن أبان الرازي الكليني، المعروف بعَلّان، يكنّى أبا الحسن، ثقة، عين..» (رجال النجاشي: ٢٦٠، الرقم ٦٨٢).

٢٦ ـ عليّ بن موسى بن جعفر بن أبي جعفر الكُمَنداني:

من مشايخ الكليني، بل هو من العِدّة الّذين يروي عنهم الكليني، عن أحمد بن

محمّد بن عيسى الأشعري القمّي. وقد روى الكليني سائر كتب أحمد بن عيسى الأشعري عن الكُمنداني وجماعته عنه، والظاهر كونهم هم العدّة.

روى الكليني عنه مضموماً إلى العِدّة، عن أحمد بن محمّد بن عيسى الأشعري أحاديث كثيرة قد تزيد على سبعمائة حديث موزّعة على جميع أجزاء الكافي، كما روى عنه منفرداً، عن أحمد بن محمّد بن عيسى.

٢٧ ـ القاسم بن العلاء الهَمَداني:

من أهل آذربيجان، ولد سنة (١٨٧هـ) وتوفّي سنة (٣٠٤هـ)، وهو من مشايخ الكليني الثقات الأجلّاء، روى عنه في الكافي في موردين، وكنّاه بأبي محمّد مع الترحّم عليه في أوّلهما.

٢٨ ـ محمّد بن أحمد الخفّاف النيسابوري:

من محدّثي أهل السنّة ورواتهم، روى عنه الشيخ الكليني، وليس له في الكافي أيّ حديث، لكن عدّه ابن عساكر من جملة من روى الكليني عنه؛ إذ قال في ترجمة الكليني: «قدم دمشق، وحدّث ببعلبك عن أبي الحسين محمّد بن عليّ الجعفري السمرقندي، ومحمّد بن أحمد الخفّاف النيسابوري..» (تاريخ مدينة دمشق ٥٦: ٢٩٧، الرقم ٧١٢٦).

٢٩ ـ محمّد بن أحمد بن عبد الجبّار:

من مشايخ الكليني، حدّث عنه ببغداد (لسان الميزان ٥: ٤٩٠، الرقم ٨٢٠٥)، وهو غير محمّد بن أحمد بن عبد الجبّار المعروف بمحمّد بن أبي الصهبان القمّي الذي حدّث عنه الكليني بالواسطة في جملة من أحاديث الكافي. وليس لمحمّد هذا رواية في الكافي، ولم يقع في أسانيد الكتب الأربعة ولا غيرها من كتب الشيعة.

٣٠ ـ محمّد بن أحمد القمّي:

روى عنه في روضة الكافي، وهو من مشايخ الصدوق الأوّل أيضاً.

قال الشيخ الصدوق: «وكان أبي رضي الله عنه يروي عنه، وكان يصف علمه، وعمله، وزهده، وفضله، وعباداته» (كمال الدين: ٣).

٣١ ـ محمّد بن إسماعيل:

من مشايخ الكليني، وقد تردّد بعضهم في تشخيص محمّد بن إسماعيل هذا المبدوء به في أوائل أسانيد الكافي أصولاً وفروعاً وروضةً، وبصورة كثيرة تدلّ على اعتماد الكليني على ما يرويه، وسبب التردّد المذكور هو اشتراك جماعة من الرواة بهذا الاسم، أشهرهم ثلاثة، هم: محمّد بن إسماعيل النيسابوري، محمّد بن إسماعيل البرمكي، محمّد بن إسماعيل بن بزيع.

٣٢ ـ محمّد بن جعفر الأسدي:

قال النجاشي: محمّد بن جعفر بن محمّد بن عون الأسدي، أبو الحسين الكوفي، ساكن الريّ، يقال له: محمّد بن أبي عبد الله، كان ثقة، صحيح الحديث، إلّا أنّه روى عن الضعفاء.. (رجال النجاشي: ٣٧٣، الرقم ١٠٢٠).

وقد أثنى عليه الشيخ الطوسي في كتاب الغيبة ووثّقه بقوله: «وقد كان في زمان السفراء المحمودين أقوام ثقات ترد عليهم التوقيعات من قبل المنصوبين للسفارة من الأصل، منهم: أبو الحسين محمّد بن جعفر الأسدي رحمه الله» (الغيبة: ٤١٥). وقال الشيخ في آخر التوقيعات الواردة على أقوام ثقات: «ومات الأسدي على ظاهر العدالة لم يتغيّر، ولم يطعن عليه، في شهر ربيع الآخر سنة اثنتي عشرة وثلاثمائة» (الغيبة: ٤١٧، ذيل ح ٣٩٤). وترضّى عليه الشيخ الصدوق، وقدّم ما يرويه على غيره في صورة التعارض.

أمّا عن قول النجاشي، أنّه: «كان يروي عن الضعفاء» فمن الواضح أنّ هذا لا

يقتضي عدم اعتبار ما رواه الثقات. على أنّ هناك رأياً يقول بأنّ رواية الثقة عن الضعيف متى ما علم بأنّ لها مخرجاً صحيحاً من طريق الثقات، كان ذلك أمارة على صدق الرجل الضعيف وعدم توهّمه أو اشتباهه في حدود نقله لتلك الرواية.

٣٣ ـ محمّد بن جعفر الرزّاز، أبو العبّاس الكوفي:

هو محمّد بن جعفر بن محمّد بن الحسن، أبو العبّاس، القرشي، الرزّاز، ثقة جليل، من أجلّاء ومشاهير مشايخ الكليني. وذكر أبو غالب الزراري في رسالته الشهيرة ما يدلّ بكلّ وضوح على جلالة الرزّاز، وسمو قدره، ومنزلته بين صفوف الشيعة في عصره.

٣٤ ـ محمّد بن الحسن الصفّار:

قال النجاشي: محمّد بن الحسن بن فروخ الصفّار.. أبو جعفر الأعرج، كان وجهاً في أصحابنا القمّيّين، ثقة، عظيم القدر، راجحاً، قليل السقط في الرواية ـ إلى أن قال: ـ توفّي محمّد بن الحسن الصفّار، بقمّ، سنة تسعين ومأتين رحمه الله (رجال النجاشي: ٣٥٤، الرقم ٩٤٨).

وقد أكثر الشيخ الصدوق من الرواية عنه بتوسّط شيخه محمّد بن الحسن بن الوليد في كتابه من لا يحضره الفقيه، وذكر فيه بعض مكاتبات الإمام العسكري عليه السلام إلى الصفّار، وقد وثّقه العلّامة الحلّي (خلاصة الأقوال: ٢٦٠، الرقم ٩١٠)، وابن داود (رجال ابن داود: ١٧٠، الرقم ١٣٥٩)، وجميع المتأخّرين بلا استثناء.

٣٥ ـ محمّد بن الحسن الطائي الرازي:

من مشايخ الكليني، وليس له في الكافي رواية بهذا العنوان، ولا في غيره من كتب الحديث. نعم، روى الكليني كتب عليّ بن العبّاس الجراذيني الرازي

بواسطته (رجال النجاشي: ٢٥٥، الرقم ٦٦٨)، ولهذا عدّه الشيخ الطهراني من مشايخ الكليني (طبقات أعلام الشيعة (القرن الرابع): ٢٦٣. وانظر: المظفر، شرح أصول الكافي ١ : ٢٣).

٣٦ ـ محمّد بن الحسن الطاطري:

روى عنه الكليني حديثاً واحداً فقط، وهو مهمل لم يذكره أحد، وليس له في الكتب الأربعة سوى هذا الحديث. على أنّ الكليني رحمه الله قد روى حديثه هذا من طريق آخر.

جدير بالذكر أنّ العنوان السابق في مشايخ الكليني هو محمّد بن الحسن أيضاً، ولقبه «الطائي» كما مرّ عن النجاشي، ولقب صاحب العنوان «الطاطري»، ولقرب اللقبين في الرسم فلا يبعد تصحيف أحدهما إلى الآخر، فيكون كلا الاسمين ـ بعد أن اتّفقا بالاسم واسم الأب ـ لمسمّى واحد، والله العالم.

٣٧ ـ محمّد بن عبد الله بن جعفر الحميري:

من أجلّاء مشايخ الكليني، قال النجاشي: «كان ثقة وجهاً، كاتب صاحب الأمر عليه السلام، وسأله مسائل في أبواب الشريعة» (رجال النجاشي: ٣٥٤، الرقم ٩٤٩). وهو من مشايخ ابن قولويه أيضاً، وقد وثّق ابن قولويه سائر مشايخه في ديباجة كتابه كامل الزيارات. وهو من رجال عِدّة الكافي الذين يروي الكليني عنهم، عن البرقي.

٣٨ ـ محمّد بن عقيل الكليني:

من مشايخ الكليني، روى عنه في فروع الكافي، وهو من رجال عِدّة الكافي الذين يروي بتوسّطهم عن سهل بن زياد.

٣٩ ـ محمّد بن عليّ أبو الحسين الجعفري السمرقندي:

حدّث عنه ببعلبك، قال ابن عساكر في ترجمة الكليني: «قدم دمشق، وحدّث ببعلبك عن أبي الحسين محمّد بن عليّ الجعفري السمرقندي..» (تاريخ دمشق ٥٦: ٢٩٧، الرقم ٧١٢٦). وليس له ذكر في الكافي، ولم يقع في إسناد الحديث الشيعي، ولم يذكره سوى ابن عساكر.

٤٠ ـ محمّد بن عليّ بن معمّر الكوفي:

من مشايخ الكليني، روى له خطبة الوسيلة، وخطبة الطالوتيّة وغيرهما. وروى عنه جماعة من تلامذة الكليني، كالتلعكبري، ومحمّد بن الحسين البَزَوفَري، وأبي المفضّل الشيباني، كما روى عنه فرات بن إبراهيم بن فرات الكوفي صاحب التفسير.

٤١ ـ محمّد بن محمود، أبو عبد الله القزويني:

روى عنه في الكافي حديثاً واحداً، بلفظ: «حدّثني»؛ فقال بعد نقله حديثاً: «وحدّثني به محمّد بن محمود، أبو عبدالله القزويني» (الكافي، كتاب فضل العلم، باب النوادر، ذيل ح ١٣٢). وليس لمحمّد هذا غير هذا الحديث، كما ليس له ذكر في كتب الرجال.

٤٢ ـ محمّد بن يحيى العطّار:

من أجلّاء مشايخ الكليني، قال النجاشي: «محمّد بن يحيى، أبو جعفر العطّار القمّي، شيخ أصحابنا في زمانه، ثقة، عين، كثير الحديث..» (رجال النجاشي: ٣٥٣، الرقم ٩٤٦). وذكره الشيخ الطوسي في رجاله في باب من لم يرو عنهم عليهم السلام قائلًا: «محمّد بن يحيى العطّار، روي عنه الكليني، قمّي، كثير الرواية» (رجال الطوسي: ٤٣٩، الرقم ٦٢٧٤)، ووثّقه العلّامة الحلّي (خلاصة الأقوال: ٢٦٠، الرقم ٩٠٨)، وابن داود (رجال ابن داود: ١٨٦، الرقم ١٥٣٣)،

والمتأخّرون كافّة.

وأشهر تلامذة محمّد بن يحيى ثلاثة، هم: الكليني وقد أكثر من الرواية عنه في جميع أبواب الكافي، والصدوق الأوّل، ومحمّد بن الحسن بن الوليد القمّيّين. وهو من رجال عِدّة الكافي الذين روى عنهم الكليني عن الأشعري والبرقي.

٤٣ ـ أبو بكر الحبّال:

من مشايخ الكليني، روى عنه في الكافي حديثاً واحداً.

٤٤ ـ أبو حامد المراغي:

هو أحمد بن إبراهيم، أبو حامد المراغي، من مشايخ الكليني، قال الطبري الصغير في دلائل الإمامة: «وعنه (يعني: أبا المفضّل الشيباني) قال: حدّثنا محمّد بن يعقوب الكليني قدس سره، قال: حدّثني أبو حامد المراغي» (دلائل الإمامة: ٢٨٨).

٤٥ ـ أبو داود:

من مشايخ الكليني، ذكره في أوائل أسانيد الكافي، مبتدئاً به ثمان مرّات مستقلًّا، كما اشترك في ستّة موارد أخرى مع عِدّة الكافي في النقل عن أحمد بن محمّد، عن الحسين بن سعيد.

أمّا مَن هو أبو داود في هذه الموارد؟ فمختلف فيه، فمنهم من قال: إنّه المسترقّ (٢٣١هـ)، ومنهم من نفى ذلك وقال بجهالته؛ لعدم ذكر العنوان في كتب الرجال وكذلك بُعد طبقة الكليني عن طبقة المسترقّ ممّا يعني أنّ هذا غيره.

ولابدّ لنا من وقفة قصيرة هنا مع مشايخ عدّة الكليني، فقد روى الكليني في الكافي عن مجموعة من مشايخه معبّراً عنهم بلفظ «عِدّة من أصحابنا» روايات كثيرة بلغت بإحصائنا ثلاثة آلاف وحديثين. ويمكن تقسيم هذه العِدّة بلحاظ من

روت عنه إلى طائفتين، هما:

الطائفة الأولى: العِدّة المعلومة، وهي:

١ ـ عِدَّة الكليني عن أحمد بن محمّد بن عيسى الأشعري:

ورجال هذه العِدّة خمسة، وكلّهم من القمّيّين، وهم بحسب الترتيب:

أ ـ أحمد بن إدريس، أبو عليّ الأشعريّ القمّي.

ب ـ داود بن كُورة القمّي.

ج ـ عليّ بن إبراهيم بن هاشم القمّي.

د ـ عليّ بن موسى الكُمنداني القمّي.

هـ ـ محمّد بن يحيى العطّار القمّي.

٢ ـ عِدَّة الكليني عن أحمد بن محمّد بن خالد البرقي:

ورجال هذه العِدّة سبعة، ستّة من أهل قم، وواحد مشترك بين كوفِيَّيْن، وهم:

أ ـ أحمد بن عبد الله القمّي.

ب ـ عليّ بن إبراهيم بن هاشم القمّي.

ج ـ عليّ بن الحسين السعدآبادي، أبو الحسن القمّي.

د ـ عليّ بن محمّد بن عبد الله القمّي، يعرف بماجيلويه.

هـ ـ محمّد بن جعفر، وهو مشترك بين أبي الحسين الأسدي الكوفي ساكن الريّ، وبين أبي العبّاس الرزّاز الكوفي، خال أبي غالب الزراري الثقة المشهور.

و ـ محمّد بن عبد الله بن جعفر الحميري القمّي.

ز ـ محمّد بن يحيى العطّار القمّي.

٣ ـ عِدّة الكليني عن سهل بن زياد:

ورجال هذه العِدّة أربعة، فيهم قمّي، وكلينيّان رازيّان، وكوفيّ ساكن الريّ، وهم:

أ ـ عليّ بن محمّد بن علّان الكليني الرازي.

ب ـ محمّد بن أبي عبد الله، وهو محمّد بن جعفر الأسدي الكوفيّ نزيل الريّ.

ج ـ محمّد بن الحسن الصفّار القمّي.

د ـ محمّد بن عقيل الكليني الرازي.

الطائفة الثانية: العِدّة المجهولة في الكافي، وهي سبع عِدَدٍ فقط، وقعت في أسناد ثمانية أحاديث، كالآتي:

١ ـ «عِدّة من أصحابنا، عن عبد الله بن البزّاز».

٢ ـ «عِدّة من أصحابنا، عن جعفر بن محمّد».

٣ ـ «عِدّة من أصحابنا، عن سعد بن عبد الله».

٤ ـ «عِدّة من أصحابنا، عن الحسين بن الحسن بن يزيد».

٥ ـ «عِدّة من أصحابنا، عن إبراهيم بن إسحاق الأحمر».

٦ ـ «عِدّة من أصحابنا، عن صالح بن أبي حمّاد».

٧ ـ «عِدّة من أصحابنا، عن محمّد بن عيسى».

هذا كلّه في مشايخ الكليني، أمّا تلاميذ الكليني والراوون عنه، فقد تتلمذ على يد الشيخ الكليني عدد كثير من أعلام الشيعة وغيرهم، وقد أحصينا أكثر من ثلاثين رجلًا منهم، هم:

١ ـ أحمد بن إبراهيم بن أبي رافع، أبو عبد الله الصيمري:

من مشاهير تلاميذ الكليني، وأجازه رواية ما سمعه منه من مصنّفات وأحاديث (الطوسي، التهذيب ١٠: ٥، المشيخة)، وعدّه ابن عساكر من جملة من روى عن الكليني (تاريخ دمشق ٥٦: ٢٩٧، الرقم ٧١٢٦)، ومثله ابن ماكولا

(إكمال الإكمال ٧: ١٨٦).

٢ ـ أحمد بن أحمد، أبو الحسين الكوفي الكاتب:

من تلاميذ الكليني، ومن جملة رواة الكافي عنه، قال النجاشي في ترجمة الكليني: كنت أتردّد إلى المسجد المعروف بمسجد اللؤلؤي، وهو مسجد نفطويه النحوي، أقرأ القرآن على صاحب المسجد، وجماعة من أصحابنا يقرؤون كتاب الكافي على أبي الحسين أحمد بن أحمد الكوفي الكاتب: حدّثكم محمّد بن يعقوب الكليني. ورأيت أبا الحسن العقراني يرويه عنه (رجال النجاشي: ٣٧٧، الرقم ١٠٢٦).

٣ ـ أحمد بن الحسن (أو الحسين)، أبو الحسين العطّار:

من تلاميذ الكليني (طبقات أعلام الشيعة (القرن الرابع): ٢٦ ـ ٢٧)، ونقل السيّد هاشم البحراني من كتاب عيون المعجزات ما يدلّ على كون صاحب العنوان من تلامذة الكليني؛ إذ قال ما هذا لفظه: «السيّد المرتضى في عيون المعجزات، قال: حدّثنا أبو الحسن أحمد بن الحسين العطّار، قال: حدّثنا أبو جعفر محمّد بن يعقوب صاحب كتاب الكافي...» (مدينة المعاجز ١: ١٩٤، ح ١١٥).

٤ ـ أحمد بن عليّ بن سعيد أبو الحسين الكوفي:

قال الشيخ الطوسي في بيان طرقه إلى كتب الكليني: «وأخبرنا السيّد الأجلّ المرتضى رضي الله عنه، عن أبي الحسين أحمد بن عليّ بن سعيد الكوفي، عن الكليني» (الفهرست: ١٣٥، الرقم ٥٩١).

٥ ـ أحمد بن محمّد بن الحسن بن الوليد أبو الحسن القمّي:

من معاصري الشيخ الصدوق وابن قولويه، وأساتذة الشيخ المفيد، وابن الغضائري، وابن عبدون، ومن تلاميذ الكليني. قال الكراجكي في الاستنصار:

أخبرنا الشيخ المفيد أبو عبد الله محمّد بن محمّد بن النعمان، قال: أخبرنا الشيخ أبو القاسم جعفر بن محمّد بن قولويه وأبو الحسن أحمد بن محمّد بن الحسن بن الوليد جميعاً، عن محمّد بن يعقوب.. (الاستنصار: ٣١ ـ ٣٣).

٦ ـ أحمد بن محمّد بن عليّ الكوفي:

من تلاميذ الكليني وأساتذة السيّد المرتضى.

قال الشيخ الطوسي: «أحمد بن محمّد بن عليّ الكوفي، يكنّى أبا الحسين، روى عن الكليني، أخبرنا عنه عليّ بن الحسين الموسويّ المرتضى» (رجال الطوسي: ٤٥٠، الرقم ٧٠). وقال في الفهرست في بيان طريقه إلى كتب الكليني: «وأخبرنا السيّد الأجلّ المرتضى رضي الله عنه، عن أبي الحسين أحمد بن عليّ بن سعيد الكوفي، عن الكليني» (الفهرست: ١٣٥، الرقم ٥٩١).

وبهذا يظهر اتّحاد صاحب العنوان مع أبي الحسين أحمد بن عليّ بن سعيد الكوفي.

٧ ـ إسحاق بن الحسن بن بكران العقراني، أبو الحسين (الحسن) التمّار:

من تلاميذ الكليني، ومن رواة كتاب الكافي عن مصنّفه، صرّح بهذا النجاشي في ترجمته قائلًا: إسحاق بن الحسن بن بكران العقرائي التمّار، كثير السماع، ضعيف في مذهبه، رأيته بالكوفة وهو مجاور، وكان يروي كتاب الكليني عنه (رجال النجاشي: ٧٤، الرقم ١٧٨). وقال في ترجمة الكليني عند ذكر الكافي: «ورأيت أبا الحسن العقراني يرويه عنه» (رجال النجاشي: ٣٧٨، الرقم ١٠٢٦).

٨ ـ جعفر بن محمّد بن قولويه:

من أجلّاء تلامذة الكليني، روى عنه كثيراً في كتابه المشهور كامل الزيارات (راجع: كامل الزيارات: ٤١، ح ٤؛ و ص ٤٤، ح ٨). قال النجاشي: جعفر بن

محمّد بن جعفر بن موسى بن قولويه أبوالقاسم القمّي، وكان أبوه يلقّب: مسلمة، من خيار أصحاب سعد بن عبد اللهّ القمّي.. وكلّ ما يوصف به الناس من جميل وثقة وفقه، فهو فوقه (رجال النجاشي: ١٢٣، الرقم ٣١٨).

وقد تتلمذ الشيخ جعفر بن محمّد بن قولويه على مجموعة من المشايخ البارزين ويأتي في مقدّمتهم: أبوه الشيخ محمّد بن قولويه، والشيخ الكليني، ومحمّد بن عبد الله بن جعفر الحميري، وغيرهم. ومات رحمه الله ببغداد، ودفن في مقابر قريش إلى جوار مرقد الإمام الكاظم عليه السلام.

٩ ـ الحسن بن أحمد المؤدّب:

من مشايخ الصدوق، وتلاميذ الكليني، ويدلّ عليه ما رواه الصدوق عن خمسة من مشايخه، وكان أبو محمّد الحسن بن أحمد المؤدّب من جملتهم، قالوا: «حدّثنا محمّد بن يعقوب الكليني» (عيون الأخبار ١: ١٨٧، ح ١). وروى أيضاً عن مجموعة من مشايخه ـ وفيهم المؤدّب هذا ـ قالوا: «حدّثنا محمّد بن يعقوب الكليني رحمه الله» (عيون الأخبار ٢: ٢٠٠، ح ٢).

١٠ ـ الحسين بن إبراهيم بن أحمد بن هشام المؤدّب:

من مشايخ الصدوق، وتلاميذ الكليني كما يظهر من قول الشيخ الصدوق: حدّثنا محمّد بن محمّد بن عصام الكليني، وعليّ بن أحمد بن محمّد بن عمران الدقّاق، وعليّ بن عبد الله الورّاق، والحسن بن أحمد المؤدّب، والحسين بن إبراهيم بن أحمد بن هشام المؤدّب رضي الله عنهم؛ قالوا: حدّثنا محمّد بن يعقوب الكليني.

١١ ـ الحسين بن صالح بن شعيب الجوهري:

من تلاميذ الكليني، قال الشيخ الطوسي: «أخبرنا الحسين بن عبيد الله.. حدّثنا الحسين بن صالح بن شعيب الجوهري، قال: حدّثنا محمّد بن يعقوب الكليني..»

(الأمالي: ٦٥٤، المجلس ٣٤، ح ٥).

١٢ ـ عبد الله بن محمّد بن ذكوان:

من تلاميذ الكليني، ذكره ابن عساكر في ترجمة الكليني قائلًا: «روى عنه: أبو سعد الكوفي.. وعبد الله بن محمّد بن ذكوان» (تاريخ دمشق ٥٦: ٢٩٧، الرقم ٧١٢٦). وليس لعبد الله هذا أيّ حديث في كتب الإماميّة، ولم يذكره أحد من علمائهم، وإنّما هو من رجال أهل السنّة.

١٣ ـ عبد الكريم بن عبد الله بن نصر، أبو الحسين البزاز:

من تلاميذ الكليني، وأحد رواة الكافي عن مصنّفه، وكان مع الكليني ببغداد وأخذ منه جميع مصنّفاته وأحاديثه سماعاً وإجازة سنة (٣٢٧هـ). وذكره الشيخ الطوسي في بيان طريقه إلى ما رواه عن الكليني في مشيخة التهذيب والاستبصار (التهذيب ١٠: ٢٧ ـ ٢٩ (المشيخة)؛ والاستبصار ٤: ٣١٠ (المشيخة)).

١٤ ـ عليّ بن أحمد الرازي:

عدّه الشيخ الطهراني من مشايخ الصدوق وتلامذة الكليني (طبقات أعلام الشيعة (القرن الرابع): ١٧٠). ونقل عن إكمال الدين قول الشيخ الصدوق: «حدّثنا عليّ بن أحمد الرازي، قال: حدّثنا محمّد بن يعقوب...» (كمال الدين: ٥٣٦، ح ١).

ولكن في النسخة المطبوعة من إكمال الدين ابتدأ سند الحديث هكذا: «حدّثنا عليّ بن أحمد الدقّاق رضي الله عنه، قال حدّثنا محمّد بن يعقوب»، والظاهر هو الصحيح؛ لعدم وجود ما يدلّ على أنّ عليّ بن أحمد الرازي من مشايخ الصدوق، زيادة على أنّ الدقّاق لم يصفه أحد بالرازي.

١٥ ـ عليّ بن أحمد بن محمّد بن عمران أبو القاسم الدقّاق:

من مشايخ الشيخ الصدوق، روى عنه، عن الكليني (الفقيه ٤: ١٥؛ وعلل الشرائع: ١٣١، ح ١؛ و ص ١٦٠، ح ١؛ و ص ١٧٦، ح ١؛ وغيرها). ويظهر من رواياته في كتب الصدوق أنّه يروي عن مجموعة من المشايخ منهم: الكليني، وحمزة بن القاسم العلوي، وأبي العبّاس أحمد بن يحيى بن زكريّا القطّان، وغيرهم.

١٦ ـ عليّ بن أحمد بن موسى الدقّاق:

عدّه جماعة من العلماء من تلامذة الكليني (طبقات أعلام الشيعة (القرن الرابع): ٣١٥؛ معجم رجال الحديث ١٨: ٦٢، الرقم ١٢٠٤٣)، وهو من مشايخ الشيخ الصدوق.

١٧ ـ عليّ بن عبد الله الورّاق:

عدّه الشيخ الطهراني رحمه الله من تلامذة الكليني، بل من رواة كتاب الكافي عن مصنّفه (طبقات أعلام الشيعة (القرن الرابع): ٣١٥)، وهو من مشايخ الشيخ الصدوق، وروى عنه في سائر كتبه، وترضّى عليه في كتابه الفقيه (الفقيه ٣: ٦٥، ح ٢١٨).

١٨ ـ عليّ بن محمّد بن عبدوس، أبو القاسم الكوفي:

من تلاميذ الكليني، ليس له رواية في كتب الحديث الشيعي إلّا رواية واحدة فقط، وهو من رجال أهل السنّة ورواتهم. ذكره ابن عساكر في ترجمة الكليني قائلًا: «روى عنه أبو سعد الكوفي.. وأبو القاسم عليّ بن محمّد بن عبدوس الكوفي» (تاريخ دمشق ٥٦: ٢٩٧، الرقم ٧١٢٦).

١٩ ـ محمّد بن إبراهيم النعماني:

هو من تلامذة الكليني ومن المقرّبين إليه، ومن جملة من استنسخ الكافي عن نسخة مؤلّفه. وله رحلة واسعة في طلب الحديث، وهو من كبار محدّثي الشيعة

الإماميّة بلا خلاف، ومن تراثه: كتاب الغيبة، وحدّث فيه عن شيخه الكليني كثيراً.

٢٠ ـ محمّد بن إبراهيم بن يوسف الكاتب الشافعي:

من تلاميذ الكليني وأحد رواة كتاب الكافي (المظفر، شرح أصول الكافي ١: ٢٤)، ذكره الشيخ الطوسي قائلًا: محمّد بن إبراهيم بن يوسف الكاتب، يكنّى أبا الحسن، وقال أحمد بن عبدون: هو أبو بكر الشافعي، مولده سنة إحدى وثمانين ومائتين بالحسينيّة، وكان يتفقّه على مذهب الشافعي في الظاهر، ويرى رأي الشيعة الإماميّة في الباطن، وكان فقيهاً على المذهبين، وله على المذهبين كتب.. (الفهرست: ٢٠٨ ـ ٢٠٩، الرقم ٦٠٠).

٢١ ـ محمّد بن أحمد بن حمدون أبو نصر الواسطي:

قال السيّد ابن طاوس: «حدّث أبو نصر محمّد بن أحمد بن حمدون الواسطي، قال: حدّثنا: محمّد بن يعقوب الكليني..» (فتح الأبواب: ١٨٤). وأورده العلّامة المجلسي في البحار عن فتح الأبواب، وفيه «أحمد بن أحمد بن عليّ بن سعيد الكوفي» بين الواسطي المذكور وبين الكليني (بحار الأنوار ٨٨: ٢٣٠)، ولعلّه هو الصحيح؛ إذ تقدّم أنّ أحمد بن أحمد الكوفي من تلاميذ الكليني.

٢٢ ـ محمّد بن أحمد بن عبد الله الصفواني:

من الفقهاء الثقات الذين تتلمذوا على يد الشيخ الكليني (خاتمة مستدرك الوسائل ٣: ٤٧٠). قال النجاشي: «محمّد بن أحمد بن عبد الله بن قضاعة بن صفوان بن مِهران الجمّال، مولى بني أسد، أبو عبد الله، شيخ الطائفة، ثقة، فقيه، فاضل، وكانت له منزلة من السلطان..» (رجال النجاشي: ٣٩٣، الرقم ١٠٥٠).

٢٣ ـ محمّد بن أحمد بن محمّد بن سنان، أبو عيسى الزاهري:

هو المعروف بمحمّد بن أحمد السناني، من مشايخ الصدوق، روى عنه كثيراً، مع الترضّي عليه، وعدّه الشيخ المظفّر من تلاميذ ثقة الإسلام الكليني (شرح أصول الكافي ١ : ٢٤)، وهو كذلك؛ لأنّه من جملة من روى عنه الشيخ الصدوق كتاب الكافي عن مصنّفه (الفقيه ٤ : ١١٦، المشيخة).

٢٤ ـ محمّد بن الحسين البَزَوفَري:

هو من تلاميذ الكليني، ويشهد لذلك ما رواه أبو القاسم عليّ بن محمّد الخزّاز القمّي بقوله: «.. حدّثنا محمّد بن الحسين البزوفري بهذا الحديث ـ يعني حديث زيد الشهيد في مشهد مولانا الحسين بن عليّ عليهما السلام ـ قال: حدّثنا محمّد بن يعقوب الكليني..» (كفاية الأثر: ٣٠١).

٢٥ ـ محمّد بن عليّ بن أبي طالب أبو الرجاء البلدي:

عدّه العلّامة الطهراني من تلاميذ الكليني (طبقات أعلام الشيعة (القرن الرابع): ٢٩٠)، ولم أجد له رواية عنه في كتب الحديث. كما لم أجد من ترجم له من علماء الرجال، بل لم أجد له ذكراً إلّا عند الكراجكي (كنز الفوائد: ١٦٤)، مع وقوع الاختلاف في ضبط اسم الرجل وكنيته في الموارد التي نقل فيها عنه.

٢٦ ـ محمّد بن عليّ بن الحسين بن موسى بن بابويه (الشيخ الصدوق):

رئيس المحدّثين، وشيخ الإماميّة وفقيههم ومحدّثهم ومتكلّمهم في زمانه، وهو غنيّ عن التعريف بعد الاتّفاق على تسميته بالصدوق ويكفي في وصفه ما ورد من كلمات بحقّه على لسان علماء أهل السنّة، قال الذهبي: ابن بابويه، رأس الإماميّة، أبو جعفر، محمّد بن العلّامة عليّ بن الحسين بن موسى بن بابويه القمّي، صاحب التصانيف السائدة بين الرافضة، يضرب بحفظه المثل، يقال له ثلاثمائة مصنّف..، وكان أبوه من كبارهم ومصنّفيهم (سير أعلام النبلاء ١٦ : ٣٠٣ ـ ٣٠٤، الرقم

٢١٢). وقال الزركلي: «محدّث إمامي كبير، لم يُرَ في القمّيّين مثله» (الأعلام ٦: ٢٧٤). والمعروف أنّ الشيخ الصدوق قد ولد قبل وفاة الكليني.

قال الشيخ المفيد: «أخبرني أبو القاسم جعفر بن محمّد بن قولويه، وأبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه جميعاً؛ عن محمّد بن يعقوب الكليني..» (ذبائح أهل الكتاب: ٢٧).

هذا، ولكن في النفس شيء من تلمّذ الصدوق على الكليني، حيث نجد أنّ جملة من مشايخ الصدوق ينقلون عن الكليني، كما أنّ الصدوق لو ولد عام ٣٠٠هـ ومات عن ٨١ سنة، للزم أن يكون عمره عند وفاة الكليني ٢٩ سنة، والمفروض أنّه في بلاد الريّ، والكليني في السنوات الأخيرة من عمره كان في بغداد فكيف التقاه؟! ولماذا لم يُذكر الصدوق في طرق الرواية عن الكليني إلا في نصّ أو نصين ذكرهما المفيد وغيره وقد يكونان اشتباهاً في النسخ أو من سهو القلم؟! وها هو الصدوق يذكر طريقه إلى الكليني كما سيأتي بعد أسطر ولا ينقل عنه بالمباشرة، ويروي كلّ كتبه بهذا الطريق الذي هو مؤلّف من بعض مشايخه؟ والبحث طويل لا نبتّ فيه الساعة بل نتركه لمناسبة أخرى.

٢٧ ـ محمّد بن عليّ ماجيلويه:

من تلاميذ الكليني، وهو مشترك بين راويين، وكلاهما من مشايخ الصدوق، هما:

الأوّل: محمّد بن عليّ بن محمّد بن أبي القاسم

الثاني: محمّد بن عليّ بن أبي القاسم

وأنّ كلّا منهما يدعى بمحمّد بن عليّ ماجيلويه، ووقع كلاهما في مشيخة الفقيه (الفقيه ٤: ٦ (المشيخة). وراجع: فيه، ص ١٨، ٢٤، ٤٠، ٦٢، ٦٣، ٧٩، ٩٣،

٩٧، ١٠٠، ١٠٢ (المشيخة)).

٢٨ ـ محمّد بن محمّد بن عصام الكليني:

من رجالات الريّ، وأعلام كُلين، وهو من مشايخ الشيخ الصدوق، ومن تلامذة الشيخ الكليني ويؤيّده إكثار الشيخ الصدوق من الرواية عنه، عن ثقة الإسلام؛ قال في مشيخة الفقيه: وما كان فيه عن محمّد بن يعقوب الكليني رحمه اللهّ، فقد رويته عن محمّد بن محمّد بن عصام الكليني، وعليّ بن أحمد بن موسى، ومحمّد بن أحمد السناني رضي الله عنهم، عن محمّد بن يعقوب الكليني. وكذلك جميع كتاب الكافي، فقد رويته عنهم، عنه (الفقيه ٤: ١١٦، المشيخة).

٢٩ ـ محمّد بن موسى المتوكّل:

من مشايخ الصدوق، وتلاميذ الكليني. وقد أكثر الشيخ الصدوق من الرواية عنه في جميع كتبه وترضّى عليه كثيراً، ونقل المتوكّل إلى الشيخ الصدوق بعض الأحاديث التي سمعها من الكليني (انظر: الأمالي: ٦٧٤، المجلس ٩٧، ح ١؛ وكمال الدين: ٦٧٥، ح ٣١؛ وعيون الأخبار ٢: ١٨٧، ح ١).

٣٠ ـ هارون بن موسى، أبو محمّد التلعكبري:

من تلاميذ الكليني، وهو من أعاظم المحدّثين، وله جلالة وذكر جميل بين علماء الرجال. روى كتاب الكافي عن الكليني كما في مشيخة التهذيب، والاستبصار، والفهرست (التهذيب ١٠: ١٣ (المشيخة)؛ الاستبصار ٤: ٣٠٠ (المشيخة)؛ الفهرست: ٢١١، الرقم ٦٠٢)، وروى عنه في غيرهما أيضاً (كفاية الأثر: ٦١؛ خصائص الأئمّة عليهم السلام: ٦٤؛ وغيرها). روى عنه وتتلمذ على يديه كبار علماء الإماميّة كابن قولويه، والنعماني، والشيخ المفيد، والنجاشي.

٣١ ـ أبو جعفر الطبري:

روى عن الكليني، قال السيّد ابن طاووس: «... ما روينا بإسنادنا إلى الشيخ أبي جعفر الطبري، قال: حدّثنا محمّد بن يعقوب الكليني..» (فرج المهموم: ٢٤٥). وهو من معاصري الكليني، ثقة، جليل القدر، له كتاب المسترشد في الإمامة، ويعرف بالطبري الكبير تمييزاً له عن الطبري الصغير، صاحب كتاب دلائل الإمامة.

٣٢ ـ أبو الحسن بن داود:

من تلاميذ الكليني، ذكره النجاشي عند ذكر مصنّفات أحمد بن محمّد بن عيسى الأشعري (رجال النجاشي: ٨٢، الرقم ١٩٨). وقال في ترجمته: شيخ هذه الطائفة وعالمها، وشيخ القمّيّين في وقته، وفقيههم، حكى أبو عبد الله الحسين بن عبيد الله أنّه لم يرَ أحداً أحفظ منه، ولا أفقه، ولا أعرف بالحديث. وأمّه، أخت سلامة بن محمّد الأرزني، ورد بغداد فأقام بها وحدّث (رجال النجاشي: ٣٨٤، الرقم ١٠٤٥). ويظهر من كلام النجاشي في ترجمته أنّه حدّث عن الكليني ببغداد؛ لأنّه قدمها واستقرّ بها إلى أن وافاه أجله ودفن بمقابر قريش (منطقة الكاظميّة ببغداد حاليّاً).

٣٣ ـ أبو سعد الكوفي:

روى عن الكليني. قال ابن عساكر في ترجمة الكليني: «قدم دمشق، وحدَّث ببعلبك.. روى عنه أبو سعد الكوفي شيخ الشريف المرتضى أبي القاسم عليّ بن الحسين بن موسى الموسوي..» (تاريخ دمشق ٥٦: ٢٩٧، الرقم ٧١٢٦).

٣٤ ـ أبو غالب الزراري:

هو الشيخ أحمد بن محمّد بن محمّد بن أبي طاهر سليمان بن الحسن بن الجهم بن بكير بن أعين بن سنسن، وُلِد سنة (٢٨٥هـ)، ومات سنة (٣٦٨هـ). والزراري

نسبة إلى زرارة بن أعين.

قال الشيخ الطوسي: «وكان شيخ أصحابنا في عصره، وأستاذهم وثقتهم». وعدّه العلّامة النوري ممّن تلقّوا كتاب الكافي عن مصنّفه، ورووه عنه، واستنسخوه، ونشروه (خاتمة مستدرك الوسائل ٣: ٤٧١)، ويؤيّده ما قاله أبو غالب الزراري نفسه (رسالة أبي غالب الزراري: ١٧٦، الرقم ٩٠).

٣٥ ـ أبو المفضّل الشيباني:

من تلامذة الكليني والراوين كتاب الكافي عنه (الفهرست: ٢١١، الرقم ٦٠٢).

ولابدّ لي أنّ أشير أخيراً، إلى أنّ بعض الأسماء التي ذُكرت في مشايخ الكليني وتلامذته يصعب إثبات كونها من مشايخه أو من تلاميذه، فمصدر المعلومة متأخّر جداً أو القضيّة لم تبلغ حدّ المعطيات المؤكّدة كما لاحظنا ذلك في بعضها، فاقتضى التنويه.

١ـ ٤ـ مؤلّفات الكليني

كان الكليني رحمه الله قليل التأليف إذا ما قورن بغيره من علماء الإماميّة كالشيخ الصدوق، والشيخ المفيد، والشيخ الطوسي، وممّا يؤسف له حقّاً هو ضياع مؤلّفات الكليني ومصنّفاته سوى كتابه الكافي على الرغم من وصول بعضها إلى أزمان متأخّرة. وكتبه هي:

١ ـ كتاب تعبير الرؤيا، والمراد بالرؤيا ما يراه النائم في نومه، أو الذي خمدت حواسّه الظاهرة بإغماء أو ما يشابهه.

و كتاب تعبير الرؤيا ذكره النجاشي من جملة كتب الكليني (رجال النجاشي:

٣٧٧، الرقم ١٠٢٦)، وسمّاه الشيخ الطوسي «كتاب تفسير الرؤيا» (الفهرست: ٢١٠، الرقم ٦٠٢).

وممّا يساعد على علم الكليني بتعبير الرؤيا، ويعزّز صحّة نسبة هذا الكتاب إليه، أنّه قد روى أحاديث كثيرة في خصوص تعبير الرؤيا في روضة الكافي (راجع: الكافي، كتاب الروضة، ح ١٤٨٧٣ ـ ١٤٨٧٧ و ١٥٠٢١ و ١٥٠٢٢ و ١٥٠٩٦).

٢ ـ كتاب الردّ على القرامطة، نشأت حركة القرامطة بعد منتصف القرن الثالث الهجري، وظهرت في الكوفة سنة (٢٧٨هـ) ثمّ سنة (٢٨٦هـ)، وقد راح ضحيّة هجماتهم المتكرّرة على مدن العراق والحجاز ودمشق آلاف الضحايا الأبرياء، وبلغت قوّتهم في عصر الكليني أنّه لم يقدر على الوقوف بوجههم جيش مقاتل، ولم تصمد أمامهم مدينة محاربة، وقطع القرامطة الطريق على المسلمين حتّى توقّف الحجّ في زمانهم من سنة (٣٢٢هـ) إلى سنة (٣٢٧هـ).

ومن أعمالهم أنّهم اعتدوا على حرمة الكعبة المشرّفة سنة (٣١٧هـ) فدخلوا الحرم المكّي الشريف، وقتلوا الحاجّ أثناء الطواف، وطرحوا القتلى في بئر زمزم، وعرّوا الكعبة المشرّفة من كسوتها، وقلعوا بابها، كما اقتلعوا الحجر الأسود، وبقي عندهم أكثر من عشرين سنة في عاصمتهم «هجر» إلى أن رُدّ إلى مكانه بفضل الدولة الفاطميّة بمصر.

وكانت للقرامطة آراء وعقائد فاسدة كثيرة، كما نصّ على هذا أصحاب المقالات والفِرَق كالأشعري والنوبختي وغيرهما (راجع: التنبيه والإشراف: ٣٢٢ ـ ٣٢٥، ٣٤٥؛ الكامل في التاريخ ٦: ٣٩٦ ـ ٤٣٧؛ وج ٧: ١٥ ـ ٣٢؛ البداية والنهاية ١١: ٩٢ ـ ١١٥، ١٦٨ ـ ١٨٢).

كلّ هذا حمل علماء الإماميّة للتصدّي إلى تلك الحركة قبل ظهورها بالكوفة، كما يظهر من كتاب الفضل بن شاذان (٢٦٠هـ) المعنون بكتاب الردّ على الباطنيّة والقرامطة (الفهرست: ١٩٨، الرقم ٥٦٣). والكليني المعاصر لتلك الحركة في تأليفه هذا الكتاب الذي نسبه إليه النجاشي والشيخ الطوسي معاً (رجال النجاشي: ٣٧٧، الرقم ١٠٢٦؛ والفهرست: ٢١٠، الرقم ٦٠٢).

ولا يخفى ما يحمله عنوان الردّ على القرامطة من مسحة كلاميّة، الأمر الذي يشير إلى معرفة الكليني بعلم الكلام الإسلامي.

٣ ـ **كتاب رسائل الأئمّة عليهم السلام،** ذكره النجاشي في مؤلّفات الكليني (رجال النجاشي: ٣٧٧، الرقم ١٠٢٦)، وسمّاه الشيخ الطوسي بكتاب الرسائل (الفهرست: ٢١٠، الرقم ٦٠٢)، وصُحِّف في معالم العلماء إلى «كتاب الوسائل» (معالم العلماء: ٩٩، الرقم ٦٦٦).

وهذا الكتاب من الكتب المفقودة أيضاً، وهو كما يبدو من اسمه خصّص لجمع رسائل الأئمّة إلى أصحابهم، أو أبنائهم عليهم السلام.

ونقل السيّد ابن طاوس (٦٦٤هـ) طرفاً من هذا الكتاب مشيراً إليه صراحة حيثما ورد النقل منه. وربما يظهر من كلام صدر المتألّهين الشيرازي (١٠٥٠هـ) في شرح أصول الكافي وصول الكتاب إلى عصره، حيث قال: روى محمّد بن يعقوب الكليني رحمه الله في كتاب الرسائل بإسناده عن سنان بن طريف، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: كان أمير المؤمنين عليه السلام يكتب هذه الخطبة إلى أكابر الصحابة، وفيها كلام رسول الله صلى الله عليه وآله.. (شرح أصول الكافي ٢: ٦١٢ ـ ٦١٥).

٤ ـ **كتاب الرجال،** نسب النجاشي والطوسي (رجال النجاشي: ٣٧٧، الرقم

١٠٢٦؛ والفهرست: ٢١٠، الرقم ٦٠٢) وسائر المتأخّرين هذا الكتاب إلى الكليني، وهو من كتبه المفقودة أيضاً، وهو علامة على معرفة الكليني بأحوال الرواة، والتي يمكن تلمّس آثارها في مواقع كثيرة من الكافي نفسه.

٥ ـ **كتاب ما قيل في الأئمّة عليهم السلام من الشعر**، من جملة من عدّ هذا الكتاب للكليني هو النجاشي (رجال النجاشي: ٣٧٧، الرقم ١٠٢٦)، وهذا الكتاب المفقود أيضاً يشير بوضوح إلى عناية الكليني بالأدب العربي.

٦ ـ **كتاب خصائص الغدير، أو خصائص يوم الغدير**، وهذا الكتاب لم تثبت عندي نسبته إلى الكليني، ولم يذكر تلك النسبة أحد قطّ إلّا السيّد عبدالعزيز الطباطبائي رحمه الله، الذي ذكر هذا الكتاب وعدّه من مؤلّفات الكليني (الغدير: ٣٨).

ومهما يكن فإنّ جميع ما ذكرناه من كتب الكليني مفقود، وقد اتّصل النقل المباشر من بعض تلك الكتب المفقودة إلى أزمان متأخّرة كرسائل الأئمّة عليهم السلام، الذي ربما بقي موجوداً إلى القرن الحادي عشر الهجري، ثمّ فُقِد بعد ذلك، وربّما يكون في زوايا بعض المكتبات.

٧ ـ **كتاب الكافي**، وهو الكتاب الوحيد الذي وصل إلينا من مؤلّفات الكليني، وسنعرّفه في القسم الآتي إن شاء الله.

١ ـ ٥ ـ ما قاله العلماء في الكليني

ما قاله العلماء من كلمات الثناء العاطر على شخصيّة الكليني ودوره العلمي والثقافي تدلّ على مكانته المرموقة التي قلّما وصل إليها الأفذاذ، وإليك فيما يلي بعضها:

١ ـ الشيخ الصدوق (٣٨١هـ): قال: «حدّثنا الشيخ الفقيه محمّد بن يعقوب

رضي الله عنه» (الفقيه ٤: ١٦٥، ح ٥٧٨ وغيره كثير).

٢ ـ النجاشي (٤٥٠هـ) قال في ترجمته: «شيخ أصحابنا في وقته بالريّ ووجههم، وكان أوثق الناس في الحديث، وأثبتهم..» (رجال النجاشي: ٣٧٧، الرقم ١٠٢٦).

٣ ـ الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) قال: «ثقة، عارف بالأخبار» (الفهرست: ٢١٠، الرقم ٦٠٢). وقال في الرجال: «جليل القدر، عالم بالأخبار» (رجال الطوسي: ٤٣٩، الرقم ٦٢٧٧).

٤ ـ العلّامة الطبرسي (٥٤٨هـ) قال في ذكر الدلالة على إمامة الحسن بن عليّ عليه السلام: «فمن ذلك: ما رواه محمّد بن يعقوب الكليني وهو من أجلّ رواة الشيعة وثقاتها» (إعلام الورى ١: ٤٠٥. ونظيره في كشف الغمّة ٢: ١٥٤).

٥ ـ السيّد ابن طاوس الحلّي الحسني (٦٦٤هـ) قال: «الشيخ المتّفق على عدالته وفضله وأمانته محمّد بن يعقوب الكليني» (فرج المهموم: ٨٦، ح ١).

٦ ـ العلّامة الحلي (٧٢٦هـ): قال «شيخ أصحابنا في وقته بالريّ ووجههم، وكان أوثق الناس في الحديث وأثبتهم» (خلاصة الأقوال: ٢٤٥، الرقم ٣٧).

٧ ـ المحقّق الكركي (٩٤٠هـ) قال في إجازته للشيخ أحمد بن أبي جامع: «وأعظم الأشياخ في تلك الطبقة ـ يعني الطبقة المتقدّمة على الشيخ الصدوق ـ الشيخ الأجلّ جامع أحاديث أهل البيت عليهم السلام صاحب كتاب الكافي في الحديث، الذي لم يعمل الأصحاب مثله» (بحار الأنوار ١٠٥: ٦٣).

٨ ـ الشهيد الثاني (٩٦٦هـ) قال في إجازته للسيّد عليّ بن الصائغ الحسيني الموسوي: عن الشيخ السعيد الجليل رئيس المذهب أبي جعفر محمّد بن يعقوب الكليني، عن رجاله المتضمّنة لكتابه الكافي، الذي لا يوجد في الدنيا مثله جمعاً

للأحاديث وتهذيباً للأبواب، وترتيباً، صنّفه في عشرين سنة، شكر الله تعالى سعيه، وأجزل أجره، عن رجاله المودعة بكتابه وأسانيده، المثبتة فيه بشرطه المعتبر عند أهل دراية الأثر (بحار الأنوار ١٠٥: ١٤١).

٩ ـ الشيخ حسين بن عبد الصمد (٩٨٤هـ)، والد الشيخ البهائي، قال: أمّا كتاب الكافي، فهو للشيخ أبي جعفر محمّد بن يعقوب الكليني رحمه الله شيخ عصره في وقته، ووجه العلماء والنبلاء، وكان أوثق الناس في الحديث، وأنقدهم له، وأعرفهم به، صنّف الكافي وهذّبه وبوّبه في عشرين سنة، وهو يشتمل على ثلاثين كتاباً يحتوي على ما لا يحتوي غيره (وصول الأخيار إلى معرفة الأخبار: ٨٥).

١٠ ـ القاضي نور اللهّ التستري (الشوشتري) (١٠١٩هـ) قال: «ثقة الإسلام، وواحد الأعلام خصوصاً في الحديث، فإنّه جهينة الأخبار، وسابق هذا المضمار، الذي لا يُشقّ له غبار، ولا يُعثر له على عِثار» (مجالس المؤمنين ١: ٤٥٢).

١١ ـ المحقّق الداماد (١٠٤١هـ): قال: وإنّ كتاب الكافي لشيخ الدين، وأمين الإسلام، نبيه الفرقة، ووجيه الطائفة، رئيس المحدّثين، حجّة الفقه والعلم والحقّ واليقين، أبي جعفر محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني رفع الله درجته في الصدّيقين، وألحقه بنبيّه وأئمّته الطاهرين (الرواشح السماويّة: ٤).

١٢ ـ الفيلسوف صدر المتألّهين محمّد بن إبراهيم الشيرازي (١٠٥٠هـ) قال: «أمين الإسلام، وثقة الأنام، الشيخ العالم الكامل، والمجتهد البارع، الفاضل محمّد بن يعقوب الكليني أعلى الله قدره، وأنار في سماء العلم بدره» (شرح أصول الكافي ١: ١٦٧).

١٣ ـ العلّامة المجلسي (١١١١هـ) قال: وابتدأت بكتاب الكافي للشيخ الصدوق، ثقة الإسلام، مقبول طوائف الأنام، ممدوح الخاص والعام، محمّد بن

يعقوب الكليني، حشره الله مع الأئمّة الكرام؛ لأنّه كان أضبط الأصول وأجمعها، وأحسن مؤلّفات الفرقة الناجية وأعظمها (مرآة العقول ١ : ٣).

١٤ ـ السيّد بحر العلوم (١٢١٢هـ) قال: محمّد بن يعقوب بن إسحاق، أبو جعفر الكليني، ثقة الإسلام، وشيخ المشايخ الأعلام، ومروّج المذهب في غيبة الإمام عليه السلام ذكره أصحابنا والمخالفون، واتّفقوا على فضله، وعظم منزلته (الفوائد الرجاليّة ٣: ٣٢٥).

١٥ ـ السيّد محمّد باقر الخوانساري (١٣١٣هـ) قال: وبالجملة، فشأن الرجل أجلّ وأعظم من أن يختفي على أعيان الفريقين، أو يكتسي ثوب الإجمال لدى ذي عينين، أو ينتفي أثر إشراقه يوماً بعد البين؛ إذ هو في الحقيقة أمين الإسلام، وفي الطريقة دليل الأعلام، وفي الشريعة جليل قدّام، ليس في وثاقته لأحد كلام، ولا في مكانته عند أئمّة الأنام، وحسب الدلالة على اختصاصه بمزيد الفضل، وإتقان الأمر، إتّفاق الطائفة على كونه أوثق المحمّدين الثلاثة الذين هم أصحاب الكتب الأربعة، ورؤساء هذه الشرعة المتَّبَعَة (روضات الجنّات ٦ : ١٠٥، الرقم ٥٦٨).

١٦ ـ المحدّث النوري (١٣٢٠هـ) قال: فخر الشيعة، وتاج الشريعة، ثقة الإسلام، وكهف العلماء الأعلام، أبو جعفر محمّد بن يعقوب الكليني.. الرازي، الشيخ الجليل العظيم، الكافل لأيتام آل محمّد عليهم السلام بكتابه الكافي (خاتمة مستدرك الوسائل ٣: ٢٧٢).

١٧ ـ الشيخ المحدّث عبّاس القمّي (١٣٥٩هـ) قال: الشيخ الأجلّ الأوثق الأثبت، أبو جعفر محمّد بن يعقوب بن إسحاق الرازي، كهف العلماء الأعلام، ومفتي طوائف الإسلام، ومروِّج المذهب في غيبة الإمام عليه السلام ثقة الإسلام، صاحب كتاب الكافي (هديّة الأحباب: ٣٠٧).

١٨ ـ السيد روح الله الموسوي الخميني (١٤٠٩هـ) وصف الكليني رحمه الله بأوصاف، منها: أفضل المحدّثين، إمامهم، ثقة الإسلام والمسلمين، حجّة الفرقة، رئيس الأمّة، ركن الإسلام وثقته، سلطان المحدّثين، شيخ المحدّثين وأفضلهم، عماد الإسلام والمسلمين، فخر الطائفة الحقّة ومقدّمهم (الأربعون حديثاً، ح ٣١، ٢١، ١٩، ٢١، ١٧، ٢٢، ١٥، ٢٥، ٣٥، ١٦).

٢. جولة في كتاب الكافي للشيخ الكليني

كتاب الكافي، وهو الكتاب الوحيد الذي وصل إلينا من مؤلّفات ثقة الإسلام، وهو موسوعة حديثيّة، فيه إلى جانب ما يلي حاجة الفقيه، والمحدّث، دقائق فريدة تتعلّق بشؤون العقيدة، وتهذيب السلوك، ومكارم الأخلاق.

وقد رُزق هذا الكتاب فضيلة الشهرة، إذ لا نظير له في بابه، ولكون الكافي هو المعبّر الوحيد عمّا يمتلكه الكليني من طاقات علمية، فلابدّ من الحديث المختصر عنه، لتكتمل من خلاله الصورة الواضحة لشخصية مؤلّفه، ودوره في تطوير ودفع الحركة العلمية والفكرية خطوات إلى الأمام، فنقول:

عرف العلماء قيمة الكافي منذ وقت مبكّر، ويأتي في طليعتهم تلامذة الكليني الذين بذلوا قصارى جهدهم في استنساخ هذا الكتاب ونشره على الملأ الإسلامي، ويدلّ على ذلك أنّ أوّل من استعان بهذا الكتاب وأشار إليه صراحةً معاصرُ الكليني الشيخ إبراهيم بن سليمان بن وهب، من آل وهب الشيعة الإماميّة المعروفين، المتوفّى سنة (٣٣٤هـ) بعد وفاة الكليني رحمه الله بخمس سنين فقط، إذ استعان بكتاب الكافي في كتابه البرهان في وجوه البيان (ذكر هذا الدكتور حسين مدرسي طباطبائي في مجموعة مقالات باللغة الفارسية بعنوان (مكتب در فرايند

تكامل) ص ١٦، هامش ٩١).

والمنهج المتّبع في الكافي لأجل الوصول إلى أصول الشريعة وفروعها وآدابها وأخلاقها، إنّما هو بالاعتماد على حَمَلَة آثار النبوّة من نقلة حديث الآل عليهم السلام، الذي هو حديث الرسول صلى الله عليه وآله، إذ صرّح أهل البيت عليهم السلام مراراً وتكراراً بأنّهم لا يحدّثون الناس إلّا بما هو ثابت عندهم من أحاديث الرسول صلى الله عليه وآله، وأنّهم كانوا يكنزونها كما يكنز الناس ذهبهم وورقهم، وأنّها كلّها تنتهي إلى مصدر واحد، وبإسناد واحد (وردت أحاديث كثيرة بهذا المعنى فانظر: المحاسن: ١٥٦، ح ٨٧؛ و ص ١٨٥، ح ١٩٤؛ تفسير العيّاشي ٢: ٣٣١، ح ٤٦؛ والكافي، كتاب فضل العلم، باب رواية الكتب والحديث، ح ١٥٦؛ وباب الردّ إلى الكتاب والسنّة.. ح ١٩٢؛ كفاية الأثر: ٣٢٧؛ الاحتجاج: ٣٢٧؛ تفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٤، ح ٣٣٣٣٠ و ٣٣٣٣١؛ وص ١٤٧، ح ٣٣٤٤٧)، لو قرأته ـ كما يقول الإمام أحمد بن حنبل (٢٤٠هـ) ـ على مجنون لبرئ من جِنّته (الصواعق المحرقة: ٣٠٣).

هذا، وقد بذل علماء الشيعة ـ قديماً وحديثاً ـ جهوداً علمية مضنية حول الكافي، فاستنسخوه كثيراً، وشرحوا أحاديثه، وأكثروا من تحشيته وتهميشه، وبيّنوا مشتركاته، ووضّحوا مسائله، واختصروه، وحقّقوا أسانيده، ورتّبوا أحاديثه، وصنّفوها على ضوء المصطلح الجديد، وترجموه إلى عِدّة لغات، وطبعوه مرّاتٍ ومرّات، ووضعوا الفهارس الفنيّة لأبوابه، وأحاديثه، وألفاظه، بحيث وصلت جهودهم حول الكافي إلى أكثر من مائتي كتاب، وبلغ بعضها أكثر من عشرين مجلّداً، فضلًا عن الدراسات الحديثة حوله.

وفي سياق الحديث عن دراسة الكافي وفق التقسيم الرباعي للحديث، فقد

حاول المتأخّرون وشرّاح الكافي تطبيق هذا الاصطلاح على أحاديث الكافي حتى بلغ الضعيف من أحاديث الكافي ـ بحسب الاصطلاح الجديد ـ (٩٤٨٥) حديثاً، وما تبقّى من الأحاديث موزّعاً كالآتي: الصحيح/ (٥٠٧٢) حديثاً، والحسن/ (١٤٤) حديثاً والموثّق/ (١١٢٨) حديثاً حسب مجموعة من الإحصاءات المتداولة اليوم بين الإماميّة.

وثمّة شيء آخر يجب الالتفات إليه وهو أنّ بعض الأحاديث الضعيفة في الكافي بحسب الاصطلاح، نجد مضامينها أو نصوصها مخرّجة من طرق أخرى صحيحة في الأبواب نفسها التي اشتملت على تلك الضعاف فيما تتبّعناه أو من خارج الكافي. وهذا يعني أنّ شهرة الخبر روائيّاً لم تلحظ في هذا المنهج؛ لأنّ أغلب الأسانيد التي أهملها اتّفقت متونها إمّا بالنّص تارةً أو المضمون أخرى مع المتون المروية بالأسانيد الصحاح، ومع هذا فإنّ ما فاته من الصحيح غير قليل.

حكاية عرض الكافي على الإمام المهدي

يلاحظ أنّ هناك من يعتقد بحكاية عرض الكافي على الإمام المهدي، ويستنصر لمقولة «الكافي كافٍ لشيعتنا» بعد تلطيفها! وينسب للكليني رحمه الله على أثر ذلك أشياء لا دليل عليها، فتراه يجزم تارةً بأنّ للكليني صلاتٍ وتردّداً مع السفراء الأربعة، ويؤكّد تارةً أخرى على أنّ كبار علماء الشيعة كانوا يأتون إلى الكليني ويسألونه وهو في مجالس سفراء الإمام المهدي، وثالثة يتساءل: كيف لم يطلب أحد السفراء من الكليني كتابه لعرضه على الإمام عليه السلام؟ وهلّا حظي الكافي بعناية السفراء واهتمامهم، مع أنّهم كانوا يولون العناية لما هو أقلّ شأناً من الكافي؟

وجميع هذا الكلام يمكن النقاش فيه:

أمّا عن الصِّلات والتردّد، فلا توجد للكليني رواية واحدة في الكافي عن أيٍّ من السفراء الأربعة بلا واسطة، مع أنّه استقرّ ببغداد قبل سنة (٣١٠هـ) كما قيل، ودخل إلى العراق قبل سنة (٢٩٠هـ) على رأي، وحدّث عن بعض مشايخ بغداد موطن السفراء.

كما أنّ الكليني لم يُكثر من الرواية عن أيٍّ من السفراء الأربعة بالواسطة، بل لم تكن مرويّاتهم في الكتب الأربعة كثيرة، بل هي نادرة فيها جدّاً، ولعلّها لا تزيد على عشرة أحاديث، من بينها حديثان فقط أخرجهما الكليني في أصول الكافي.

وبهذا يتضح ضعف حكاية «الكافي كافٍ لشيعتنا»، بل جميع الأدلّة قاضية ببطلان تلك الحكاية.

وأمّا نسبة هذه الحكاية إلى الشيخ خليل بن غازي القزويني (١٠٨٩هـ) فغلط واضح؛ لأنّ المحدّث الاسترآبادي الذي مات سنة (١٠٣٦هـ) أي قبل القزويني بأكثر من خمسين سنة، قد أنكر هذه الحكاية، وهو شيخ الأخباريّين في زمانه.

هذا، ولا يستبعد أن يكون أصل حكاية «الكافي كافٍ لشيعتنا» من اشتباهات بعض المتأخّرين في زمان رواج المنهج الأخباري، بحديث الشيخ الصدوق الذي أسنده إلى الإمام الصادق عليه السلام في تفسير قوله تعالى: «كهيعص» وأنّه قال عليه السلام: «الكاف: كاف لشيعتنا..»، فانصرف ذهن المشتبه إلى كتاب الكافي، ثمّ نسب هذا للإمام المهدي بلحاظ أنّ الكليني لم يدرك الإمام الصادق عليه السلام وإنّما عاش ومات فيما يعرف بزمان الغيبة الصغرى، ثمّ راجت تلك المقولة بعد ذلك حتى اضطرّ العلماء إلى تكذيبها صراحةً كما مرّ عن شيخ الأخباريّين الأسترآبادي رحمه الله.

مواقف علماء الشيعة من أحاديث الكافي

لعلماء الشيعة ـ قديماً وحديثاً ـ إزاء أحاديث الكافي ثلاثة مواقف، وهي:

الموقف الأوّل: النظر إلى روايات الكافي سنداً ودلالةً، والتعامل معها على أساس معطيات علمَي الرجال والحديث درايةً وروايةً، وهذا هو رأي الأصوليّين وأكثر العلماء والفقهاء والمحقّقين.

الموقف الثاني: الاطمئنان والوثوق بصحّة أحاديث الكافي، بالمعنى المتعارف عليه قبل تقسيم الأخبار إلى صحيح وحسن وموثّق وضعيف، وهذا هو قول الأخباريّين الذي يمثّل جانب الاعتدال بالقياس إلى الموقف الثالث.

الموقف الثالث: ويمثّله قول الأسترآبادي، والخليل بن غازي القزويني، ومن وافقهم من الأخباريّين، وخلاصته: الحكم بقطعيّة صدور أحاديث الكافي عن أئمّة أهل البيت، وهو ما قد يشبه ما يقوله بعض أهل السنّة بشأن أحاديث البخاري ومسلم، ولا دليل عليه إلّا بعض القرائن التي صرّح المحدّث النوري بأنّها لا تنهض بذلك، وسيأتي تفصيل هذه الأبحاث في الفصل الثالث من هذا الكتاب/ المدخل.

لقد احتدم النقاش بين الأخباريّين والأصوليّين حتى بلغ ذروته في عصر الشيخين: البحراني والوحيد البهبهاني، وحاول كلّ فريقٍ مناقشة آراء الطرف الآخر وإثبات بطلانها، ويبدو من خلال مراجعة كلمات أقطاب الشيعة قبل ظهور الفكر الأخباري أنّ ما تبنّاه الأصوليّون هو الأقرب للصحّة، باعتباره من أكثر الأقوال قرباً من واقع الكتب الأربعة وانسجاماً مع مواقف الأعلام المتقدّمين من أحاديث الكافي.

منهج الكليني في أسانيد الكافي

اختلف المنهج السندي في كتاب الكافي اختلافاً كلّياً عن المنهج السندي في كتاب من لا يحضره الفقيه وكتابي التهذيب والاستبصار، إذْ سَلَكَ كلّ من المحمّدين الثلاثة طريقاً يختلف عن الآخر في إسناد الأحاديث.

فالصدوق حذف أسانيد الأحاديث التي أخرجها في كتابه الفقيه لأجل الاختصار، ولم يُسند في متن الكتاب غير تسعة أحاديث فقط (الفقيه ١: ٣١٥، ح ١٤٣١؛ و ج ٢: ١٥٤، ح ٦٦٨؛ و ص ٢١١ ح ٩٦٧؛ و ج ٣: ٦١، ح ٢١١؛ و ص ٦٢، ح ٢١٢؛ و ص ٦٥، ح ٢١٨؛ و ج ٤: ١٦٥، ح ٥٧٨؛ و ص ٢٧٣، ح ٨٢٩؛ و ص ٣٠١، ح ٩١١) بحسب ما استقرأناه. وقد استدرك على ما رواه بصورة التعليق بمشيخةٍ في آخر الكتاب أوصل بها طرقه إلى أغلب مَنْ روى عنهم في الفقيه لتخرج مرويّاته عن حدّ الإرسال.

وأمّا الشيخ الطوسي فقد سلك في منهجه السندي في التهذيب والاستبصار تارةً مسلك الشيخ الكليني الآتي، وأخرى مسلك الشيخ الصدوق في كتابه الفقيه، وذلك بحذف صدر السند والابتداء بمن نقل من كتابه أو أصله، مع الاستدراك في آخر الكتابين بمشيخةٍ على غِرار ما فعله الشيخ الصدوق.

وأمّا الكليني، فقد سلك في كتابه الكافي منهجاً سنديّاً ينمُّ عن قابليّة نادرة وتتبّع واسع وعلمٍ غزير في متابعة طرق الروايات وتفصيل أسانيدها؛ إذْ التزم بذكر سلسلة سند الحديث إلّا ما نَدَرَ، مع ملاحظة أمور كثيرة في الإسناد.

منها: اختلاف طرق الرواية، فكثيراً ما تجده يروي الرواية الواحدة بأكثر من إسنادٍ واحد، وإذا لوحظت أخبار الكافي بلحاظ تعدّد رواتها، فإنّك تجد فيه تعدّد رواة الخبر في طبقات السند، بحيث تجد الكثير من الأسانيد قد تحقّقت فيها

الاستفاضة أو الشهرة في بعض مراتبها كروايته عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه؛ والحسين بن محمّد، عن عبدويه وغيره؛ ومحمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد جميعاً.

وكذلك نجد الخبر العزيز في بعض المراتب أيضاً، كروايته عن محمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن صفوان؛ وعليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن حمّاد بن عيسى، وهنا قد تحقّق الخبر العزيز بثلاث طبقات، إذ نقله الكليني عن اثنين، عن اثنين، عن اثنين.

هذا وقد يعدل الكليني أحياناً عن هذا المنهج عند توافر أكثر من طريق واحد للرواية، وذلك بذكر سند الطريق الأوّل ثمّ يعقّبه بعد هذا بالطريق الثاني، ذاكراً في نهايته عبارة: «مثله»، إشارة منه إلى تطابق المتن في كلا الطريقين. وهو من أوضح مصاديق الخبر العزيز في الكافي.

ومن الأمور التي تلاحظ على منهجه السندي أنّه كثيراً ما يرد في أسانيد الكافي ذكر كُنى الرواة وبلدانهم وقبائلهم وحِرَفِهم، أمّا حذف الاسم والاكتفاء بما يدلّ عليه من كنية أو لقب، فلا يدلّ على التدليس كما قد يتوهّم؛ لأنّ الحذف لم يكن من الكليني تعمّداً بل من مشايخه الذين كانوا يكنّون مشايخهم تقديراً لهم، لما في إطلاق الكنية من معاني الاحترام، وقد عرف العرب بالتكنية، ولهم في الاعتداد بها طرائف كثيرة ليس هنا محلّ تفصيلها. غاية الأمر أنّ ما ينسب إلى الكليني وهو في الواقع إلى مشايخه إنّما باعتبار التدوين بعد الاختيار.

إذن، نسبة جميع ما يرد في الإسناد؛ من ألفاظ وإن كانت مجهولة أحياناً مثل: «عن شيخ» أو «عن رجل» ونحو ذلك، إنّما ينسب إلى الكليني بهذا الاعتبار، لا أنّه تعمّد إخفاء الاسم والتعبير عنه بمثل هذه الألفاظ، وإنّما هو بحسب ما وصله، ولا أقلّ من كون ذلك محتملاً بما يُعجز عن توجيه التهمة إلى الكليني نفسه.

وهناك مفردات أخَر في المنهج السندي في كتاب الكافي نشير إلى بعضها اختصاراً:

منها: الالتزام بالعنعنة في الإسناد كبديل مختصر عن صيغ الأداء الأخرى التي وردت في الكافي بصورة أقلّ من العنعنة. وسيأتي ـ إن شاء الله ـ بحث العنعنة ومشاكلها وحلولها في الفصل الثالث من هذا الكتاب/ المدخل.

ومنها: الأمانة العلميّة في التزام نقل ألفاظ مشايخ السند، ومثاله نقله حتّى لتردّد الرواة في التحديث عن مشايخهم بلفظ «حدّثني فلان، أو روى فلان». أو التصريح بما أرسله بعض المشايخ، أو رفعه.

ومنها: اختصار سلسلة السند المتكرّر بعبارة: «وبهذا الإسناد»، أو حذف تمام السند المتكرّر والاكتفاء بالعبارة المذكورة.

ومنها: تنوّع مصادر السند في الكافي، بحيث يمكن تصنيفها على طائفتين رئيسيّتين، وهما: الرجال، والنساء الراويات، والرجال إلى معصومين وغيرهم، وهذا الغير إلى صحابة وتابعين وغيرهم، وقد جاءت مرويّاتهم لتتميم الفائدة، وبعضها الآخر لبيان وجه المقارنة بينها وبين مرويّاته الأخرى.

ومنها: وجود الأحاديث الموقوفة، والمرسلة، والمجهولة، وهي التي في إسنادها راوٍ لم يُسَمّ، وتسمّى المبهمة، وحكمها الإرسال جميعاً، كذلك وجود الأحاديث المضمرة، مع توافر بعض الأصناف الأخرى لخبر الواحد المسند، كلّ صنف بلحاظ عدد رواته تارةً ـ وهو ما ذكرناه آنفاً ـ أو بلحاظ حال رواته، أو بلحاظ اشتراك خبر الواحد المسند مع غيره كالمعنعن والمسلسل، والمشترك، والعالي، والنازل، والمعلّق بشرط معرفة المحذوف.

ومنها: تعبير الكليني عن مجموعة من مشايخه بلفظ: «عدّة من أصحابنا» أو

«جماعة من أصحابنا»، والأوّل مطّرد، والآخر نادر.

منهج الكليني في متون الكافي

يمكن تلخيص منهج الكليني في رواية متون الكافي بجملة من الأمور، نذكر أهمّها:

١ ـ الإكثار من المتون الموشّحة بالآيات القرآنية، خصوصاً آيات الأحكام، ولهذا لا تكاد تجد آيةً من آيات الأحكام إلّاوقد وردت في فروع الكافي، ولو استلّت تلك الروايات من الكافي لألّفَتْ تفسيراً مهمّاً لأهل البيت عليهم السلام في أحكام القرآن الكريم.

٢ ـ اشتمال بعض متون الكافي على توضيحات من الكليني.

٣ ـ بيان موقفه أحياناً من تعارض مرويّاته، وربّما نبّه إلى ما خالف الإجماع على الرغم من صحّته بطريق الرواية.

٤ ـ رواية ما زاد على المتن من ألفاظ الرواة؛ لفرط أمانته في نقل الخبر بالصورة التي سمعها من مشايخه أو أخرجها من الكتب المعتمدة التي يرويها بالإجازة عن مشايخه وهذا ما يسمى اصطلاحاً بمدرج المتن.

٥ ـ الاقتباس والرواية من الكتب.

٦ ـ تصنيف الأحاديث المخرَّجة المرتّبة على الأبواب على الترتيب بحسب الصحّة والوضوح، ولذلك أحاديث أواخر الأبواب ـ كما قاله بعض المحقّقين ـ لا تخلو من إجمال وخفاء (روضات الجنّات ٦: ١١٦، ولا يضرّ خروج بعض الأحاديث في عدد من الأبواب عن هذا الترتيب، لكون المراد هو الأعمّ الأغلب).

٧ ـ رواية القواعد الأساسيّة في دراية الحديث وروايته وتقديمها في أوائل

أصول الكافي لتكون منهجاً سليماً في تمييز خبر التقيّة عن غيره.

٨ ـ لا يورد الأخبار المتعارضة، بل يقتصر على ما يدلّ على الباب الّذي عنونه، وربّما دلّ ذلك على ترجيحه لما ذكر على ما لم يذكر، ولا يُنافي هذا وجود بعض المتعارضات القليلة في الكافي، وهذا على خلاف الحال في كتاب تهذيب الأحكام للشيخ الطوسي.

٩ ـ طرحه بعض آرائه الفقهيّة معقّباً بها بعض الروايات أو مصدِّراً بها بعض الأبواب.

١٠ ـ بيان بعض آرائه الكلاميّة في أصول الكافي.

١١ ـ اهتمامه البالغ في رواية المشهور وأمثاله خصوصاً في أصول الكافي وفروعه، ويمكن ملاحظة هذا بسهولة ويُسرٍ في الكثير من أبواب الكافي، وذلك لتزاحم الرواة واتّفاقهم على رواية معنى واحد، وهذا يدخل في منهجه السندي أيضاً.

١٢ ـ العناية الفائقة برواية ما يتّصل بمكانة أهل البيت عليهم السلام، وفضائلهم، وعلمهم، وإمامتهم، والنصّ عليهم، مع تفصيل الكثير من أحوالهم، وبيان تواريخهم بشرح مواليدهم ووفياتهم.

١٣ ـ إخضاع متون الكافي أصولًا وفروعاً إلى تبويب واحد، دون روضة الكافي.

تبويب الكافي وترتيبه

لتصنيف الأحاديث الشريفة وتبويبها وترتيبها طريقتان مشهورتان، وهما:

١ ـ **طريقة الأبواب**: وفيها يتمّ توزيع الأحاديث ـ بعد جمعها ـ على مجموعة من

الكتب، والكتب على مجموعة من الأبواب، والأبواب على عدد من الأحاديث، بشرط أن تكون الأحاديث مناسبةً لأبوابها، والأبواب لكتبها. وهذه الطريقة جيّدة؛ لما فيها من توفير المزيد من الجهد لمن أراد الاطّلاع على معرفة شيء من الأحاديث في حكمٍ ما والوقوف عليه بسهولة ويُسرٍ.

٢ ـ طريقة المسانيد: والتصنيف بموجب هذه الطريقة له صور متعدّدة:

منها: القيام بجمع ما عند كلّ صحابي من الحديث المرفوع إلى النبي صلى الله عليه وآله، سواء كان الحديث صحيحاً أو ضعيفاً، ثمّ يرتّبُه على ترتيب الحروف، أو القبائل، أو السابقة في الإسلام، وهكذا حتّى ينتهي إلى النساء الصحابيّات، ويبدأ بأمّهات المؤمنين، ومن المسانيد المصنّفة بهذه الصورة مسند أحمد بن حنبل.

ومنها: القيام بجمع ما أسنده أحد أئمّة أهل البيت عليهم السلام من الأحاديث إلى رسول الله صلى الله عليه وآله في كتاب يسمّى «المسند»، مضافاً إلى اسم ذلك الإمام عليه السلام، كمسند الإمام الباقر أو الصادق عليهما السلام. وهذه الطريقة استخدمها تلاميذ الأئمّة عليهم السلام من رواة أهل السنّة.

ومنها: أن تجمع ـ من كتب الحديث ـ روايات راوٍ معيّن أسندها إلى الأئمّة عليهم السلام، وتدوَّن في كتاب يسمّى «المسند» مضافاً إلى اسم ذلك الراوي الّذي أسند الأحاديث، كما هي الحال في مسند زرارة بن أَعْيَن، ومسند محمّد بن مسلم المطبوعين.

ولو استخدمت هذه الصورة في جمع ما أسنده بعض الرواة الذين أكثروا من الرواية عن الأئمّة عليهم السلام ولم يرد توثيق بحقّهم، أو اختلف الرجاليّون بشأنهم؛ لسهّلت الوقوف على أمور كثيرة قد تؤدّي إلى إعادة النظر في تقييم حال أولئك الرواة؛ لأنّ النظر في نشاطهم العلمي وتراثهم الفكري يكشف عن أشياء

ذات صلةٍ وثيقةٍ بالدقّة والضبط والعلم والوثاقة وغيرها من الأمور (وعكسها) التي ربّما لم تلاحظ في تقييمهم بكتب الرجال.

ومهما يكن، فقد استخدم الكليني الطريقة الأولى في تصنيف كتابه الكافي، لتلبيتها غرضه في أن يكون كتابه مرجعاً للعالِم والمتعَلّم، سهل التناول في استخراج أيّ حديث من أحاديثه.

وقد حقّق الكليني هذا المطلب على أحسن ما يُرام، إذْ قسّم كتابه الكافي على ثلاثة أقسام رئيسيّة، وهي: أصول الكافي، وفروع الكافي، وروضة الكافي.

ثمّ قسّم أصول الكافي على ثمانية كتب اشتملت على (٤٩٩) باباً، وتجد هذا التصنيف نفسه مع فروع الكافي أيضاً، إذ اشتملت على (٢٦) كتاباً، فيها (١٧٤٤) باباً. أمّا قسم الروضة من الكافي فلم يخضعه إلى هذا المنهج من التصنيف، بل ساق أحاديثه تباعاً من غير كتب أو أبواب، بل جعله كتاباً واحداً.

هذا تعريف موجز بشخصية الشيخ الكليني وأعماله ومنهجه ومزايا كتابه، وسيأتي المزيد من التفصيل في الأبحاث القادمة من هذه المقدّمة / المدخل إن شاء الله تعالى.

التعريف بالشيخ أبي جعفر الطوسي
وأعماله العلميّة والحديثيّة

مقدّمة

هو أبو جعفر، محمد بن الحسن بن علي بن الحسن الطوسي، ولد بمدينة «طوس» في شهر رمضان عام ٣٨٥هـ، وكانت طوس في تلك الأزمنة إحدى مراكز العلم المهمة في خراسان. ونسبته إلى طوس ترجع إلى ولادته ـ على الأرجح ـ بها وقضاء عقدين من عمره فيها.

وتَعتبر الشيعة الشيخ الطوسي من أعظم الشخصيات العلمية بعد الأئمة عليهم السلام، وهو من أعلام الفكر الإِسلامي في أزهى عصوره وأبهاها، ومن النوابغ الذين أحاطوا بمجموعة من العلوم بلغ منتهاها وغايتها، وقد أقرّ له الجميع بالسبق، والقِدم، والفضل، وعُلوّ الرُّتبة، والإِمامة، والزعامة، ولا تُطلق صفة (شيخ الطائفة) بل مطلق (الشيخ) إلَّا عليه، وقد وصفه أعلام الإمامية بنعوت شتّى وصفات قلّ أنْ اجتمعت في غيره، فقيل فيه: إنّه شيخ الإمامية ووجههم ورئيس الطائفة، وإمام وقته، وشيخ عصره، رئيس هذه الطائفة وعمدتها، بل رئيس العلماء كافة، وشيخ الطائفة، ورئيس المذهب، إمامٌ في الفقه والحديث، قدوة الفرقة الناجية، وباني مباني كلّ علم وعمل، وإمام الفقه والحديث

والتفسير والكلام، لا نظير له في كلّ علماء الإسلام في كلّ فنون العلم، وصنّف كتباً لم يسبقه أحدٌ في الإسلام إلى مثلها، وكان في زمانه المُجمع على فضله، وإليه الرحلة من جميع البلاد وغير ذلك من نعوت التبجيل التي جاءت في كلمات العلماء.

١. حياة الشيخ الطوسي

أ. في خراسان

لا نمتلك معلومات تفصيلية عن حياة الطوسي في الفترة التي عاش فيها في خراسان، بل الطوسي نفسه لم يتعرّض إلى هذه الفترة من حياته سوى أنه أشار لسنة دخوله إلى بغداد بقوله: من وقت دخولي إلى بغداد وهي سنة ثمان وأربعمائة، وسوى هذه الإِشارة لا نعرف كيف قضى الطوسي حياته هناك، ولا شك أنّه ـ بمقتضى القاعدة ـ قضاها في طوس وسائر مدن خراسان، ذلك الإِقليم الواسع الذي أنجب كثيراً من المفكّرين وينسب إليه خلق كثيرٌ من العلماء في كل فنّ، ولم يتعرّض المترجمون لحياة الطوسي في هذه الفترة إلّا إلى إشارة عابرة، واحتملوا أنه درس فيها علوم اللغة والأدب والحديث وعلم الكلام وشيئاً من الفقه والأُصول على مشايخ خراسان.

وأول من تنبه إلى أهمية هذه الفترة هو العلامة السيد عبد العزيز الطباطبائي رحمه الله، فإنه تتبع مشايخ الطوسي فعثر على ثلاثة منهم تتلمذ عليهم الشيخ الطوسي في نيسابور ومشهد وطوس.

وهكذا ظهر أنّ الشيخ قضى فترةً من حياته العلمية في نيسابور وطوس، وقد كانتا حاضرتين من حواضر العلم المهمة في خراسان . وتبرز أهمية حضور

الطوسي في نيسابور ومدى تلقيه العلم بها أنّه حينما هاجر إلى بغداد كان يملك قسطاً وافراً من العلوم الإسلامية بحيث مكَّنه من الجلوس في مجالس العلم المهمة ببغداد. وهؤلاء المشايخ الثلاثة هم:

أبو حازم النيسابوري (٤١٧هـ)، وهو أبو حازم، عمر بن أحمد بن إبراهيم بن عبدويه بن سدوس بن علي بن عبد الله بن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، العبدوي، الهذليّ، الأعرج النيسابوري، الأشعري، الشافعي. وقد مدحه العلماء وأثنوا عليه (انظر: إكمال الكمال ٢ : ٢٨٠، وتذكرة الحفّاظ ٣ : ١٠٧٢).

والمُقري النيسابوري (٤٢٧هـ)، وهو أبو محمد عبد الحميد بن محمد المُقري النيسابوري، عدّه العلامة الحلي في إجازته لبني زُهرة من مشايخ الطوسي، لكن لم يرد له ذكر في كتب الطوسي، ووصفه عبد الغافر الفارسي في (السياق بذيل تاريخ نيسابور) بقوله: «عبد الحميد بن محمد بن أحمد بن جعفر المشهدي، أبو محمد، مستورٌ، قال الحسكاني: قرأت عليه بالمشهد ونيسابور وكان يحضر أحياناً ويخرج، توفي في سنة سبع وعشرين وأربعمائة». ولعلّ الشيخ الطوسي قرأ عليه في نيسابور أو طوس أو مشهد الرضا.

وأبو زكريّا محمد بن سليمان الحمراني، وقد تعرّض الطوسي له في فهرسته حيث ذكره في عداد مشايخه وذلك في نهاية ترجمته للشيخ الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي.

وبعد أن نال الطوسي قسطاً وافراً من العلوم في خراسان، اتجه صوب العراق وعاصمتها مدينة السلام بغداد.

ولعلّ السبب الرئيسي وراء هجرة الشيخ الطوسي إلى بغداد هو الأجواء التي كانت تحيط بخراسان وما وراء النهر في تلك الفترة الزمنية، فإنّ هذه المنطقة المهمة

والكبيرة، بمدنها العامرة وحواضرها العلمية كانت من المعاقل الشيعية المهمّة في القرنين الثالث والرابع الهجريين، فإنه برغم وجود أكثرية سنيّة في المنطقة، ألا أنّ الشيعة كانوا يتمتعون بنفوذ وشأن قويّين، وكان دعاة الشيعة منتشرين في مدن خراسان وقراها يدعون الناس إلى مذهب أهل البيت، وكانت البيوتات والعوائل العلوية منتشرة في نيسابور وقراها وخاصّة بمشهد الرضا عليه السلام، وكانت موضع احترام الجميع، كما أنَّ مثوى الإِمام علي بن موسى الرضا بطوس كان له تأثير معنوي قوي على انتشار الولاء والحُبّ لآل البيت، فقد صار قبر الإمام مزاراً وقصده المسلمون ـ سنةً وشيعة ـ للتبرّك وقضاء الحوائج، فهذا أبو حاتم محمد بن حبّان البُستي، من أعلام السُّنة ومن أئمة الجرح والتعديل حينما يتعرض لترجمة الإمام الرضا عليه السلام يقول: «وقبره بسناباد خارج النوقان، مشهورٌ يزار بجنب قبر الرشيد، قد زرته مراراً كثيرةً، وما حلَّت بي شدّة في وقت مُقامي بطوس فزرت قبر علي بن موسى الرضا صلوات الله على جدّه وعليه ودعوت الله إزالتها عني، إلَّا استجيب لي وزالت عني تلك الشدّة، وهذا شيءٌ جربته مراراً فوجدته كذلك، أماتنا الله على محبة المصطفى وأهل بيته صلَّى الله عليه وعليهم أجمعين».

وأيضا يمكن معرفة مدى نفوذ مذاهب الشيعة وانتشارها ونشاطها وحرّيتها في إبداء الرّأي في هذه المنطقة إذا لاحظنا المراسلات المتبادلة بين شيعة المنطقة ورؤوس الإمامية وأعلامها ببغداد وقم والرّي، فالشيخ الصدوق محمد بن علي بن الحسين ابن بابويه القُمّي له رسالة كتبها جواباً على سؤال وُجّه إليه من أهالي نيسابور، كما يجب ملاحظة أنّ (كتاب مَنْ لا يحضره الفقيه) وهو أحد الأصول الأربعة التي عليها اعتماد الشيعة في استنباط الأحكام قد ألَّفه الصدوق لما وراء النهر، فإنه حينما سافر إلى تلك المنطقة سنة ٣٦٨هـ طلب منه شريف الدين أبو

عبد الله محمد بن حسن بن إسحاق المعروف بنعمة، أن يُصنِّف له كتاباً في الحلال والحرام، وله أيضاً كتاب (كمال الدين وتمام النعمة) ألَّفه لإِزالة بعض الإشكاليات حول عقيدة المهدوية والتي أُثيرت عند الشيعة فيما وراء النهر.

وفي منتصف القرن الرابع، استولى محمود الغزنوي على خراسان وما وراء النهر وبسط نفوذه على جميع المنطقة، وأراد دعم موقفه أمام الخصوم فرفع شعار المناصرة لأهل السُّنة، فاشتدّ الأمر على الشيعة، ومرّت فترة قاسية حيث بالغ السلطان محمود الغزنوي في قتل ونفي خلق كثير من المعتزلة، والرافضة، والإِسماعيلية، والجَهْميّة، والمُشَّبهة، وأمر بلعنهم على المنابر.

ويبدو أنّه في أثناء هذه المحنة عزم الشيخ الطوسي على مغادرة خراسان، فيمّم وجهه صوب مدينة السلام، تلك المدينة التي كانت مهبط العلماء، ومهوى الطلاب، وموئل الفقيه والمحدّث والفيلسوف والمتكلم، بل الدهري والزنديق والملحد، حيث مجالس العلم والإملاء والاستملاء والمناظرة عامرة، في عصر الدولة البويهية.

ب. في بغداد

غادر الطوسي خراسان نهائياً وإلى غير رجعة واتجه صوب العراق، فوصل بغداد سنة ٤٠٨هـ، وتعتبر فترة إقامته ببغداد فترة هامة له فقد دخلها شاباً مغموراً، وخرج منها شيخاً بعد أربعين سنة، وهو حينذاك زعيم الشيعة وشيخها المُقدّم وإمامها المطاع، وبعد أن ملأ الخافقين صيته وشهرته ومؤلّفاته.

ارتبط الشيخ الطوسي في بغداد بمجموعة كبيرة من العلماء، فحضر مجالسهم واستمع منهم العلم وسوف نعدّد أسماءهم لاحقاً، لكنه ارتبط باثنين من هؤلاء

ارتباطاً وثيقاً فلازمهما واستفاد منهما كثيراً وكان لهما تأثيرات بعيدة المدى في تفكيره، وهما الشيخ محمد بن محمد بن النعمان العُكبري البغدادي المشهور بالمفيد أولاً، ثم الشريف المرتضى ثانياً، فحضر الطوسي أولاً مجالس المفيد، وهو يوم ذاك شيخ متكلّمي الإمامية وفقهائهم وانتهت رئاستهم إليه في وقته في العلم، مدة خمس سنوات (٤٠٨ ـ ٤١٣هـ)، فظهرت خلال مدة قليلة فضائله وملكاته وشرع في تأليف كتاب (تهذيب الأحكام) يشرح فيه كتاب (المُقنعة) لأُستاذه الشيخ المفيد، وقد أكثر في شرحه من عبارة (قال الشيخ أيّده الله تعالى)، ويقصد به الشيخ المفيد حيث كان لا يزال حياً، وتوفي سنة ٤١٣هـ، قبل أنْ يكمل الشيخ الطوسي تأليفه، وهذا الكتاب أحد الأُصول الأربعة التي يرجع إليها المجتهدون من الإمامية لاستنباط الأحكام الشرعيّة.

وبعد وفاة الشيخ المفيد ارتبط الطوسي بخليفة المفيد في الزعامة وأبرز تلاميذه أي الشريف المرتضى، وكانت للمرتضى منزلة اجتماعية راقية عند عامة الناس والدولة، فقد كان نقيب الطالبيين، وأمير الحاجّ، وقاضي القضاة، ومتولّي ديوان المظالم، هذا فضلاً عن علمه الغزير، حتى قيل عنه: كان أكثر أهل زمانه أدباً وفضلاً. وأمّا ثروته الطائلة فقد بذلها في سبيل العلم وتربية الطلاب فأجرى على تلامذته رزقاً كلٌّ حسبَ مرتبته العلمية، فكان للشيخ الطوسي أيام قراءته عليه كلّ شهر اثنا عشر ديناراً.

وخلال فترة تلمذة الطوسي على الشريف أنجز تلخيص كتاب (الشافي في الإمامة) للشريف المرتضى، وحاول من خلال تلخيصه تبسيط مسائل الشافي وتقريبه إلى أذهان المتعلّمين والتركيز على المسائل الهامة فيه، ويعدّ هذان الكتابان من أهم الكتب الكلامية عند الإمامية.

شيوخ الشيخ الطوسي

تتلمذ الشيخ الطوسي خلال فترة عام ٤٠٨هـ ولغاية ٤٣٦هـ على جماعة آخرين من الأعلام ـ فضلاً عن المشايخ الثلاثة الذين سبق وأن تحدثنا عنهم ـ ونكتفي بذكر أسمائهم لورود تفاصيل حياتهم في أكثر المصادر التي تحدّثت عن حياة الشيخ الطوسي وهم:

١ ـ أحمد بن إبراهيم القزويني.

٢ ـ أحمد بن حسين بن علي الحضرميّ، البيّع المعروف بابن السُّكري (٣٦٢ ـ ٤٥٠هـ).

٣ ـ أحمد بن عبد الواحد بن عبدون (٤٣٢هـ).

٤ ـ أحمد بن محمد بن الصَّلت الأهوازي (٣٢٤ ـ ٤٠٩هـ).

٥ ـ أبو الحسين جعفر بن حسين بن حَسكة القميّ.

٦ ـ أبو علي حسن بن أحمد بن إبراهيم بن شاذان البرّاز الأشعري، الحنفي، المتكلّم (٣٣٩ ـ ٤٢٦هـ).

٧ ـ الشريف أبو محمد حسن بن أحمد العلوي (كان حياً سنة ٤٢٥هـ).

٨ ـ أبو علي حسن بن محمد بن إسماعيل بن أشناس البزّاز المعروف بابن أشناس وابن الحمّامي (٣٥٩ ـ ٤٣٩هـ).

٩ ـ أبو محمد حسن بن محمد بن يحيى السّامرائي، المُقري، المعروف بالفحام وابن الفحام (٤٠٨هـ).

١٠ ـ أبو عبد الله حسين بن إبراهيم القزويني.

١١ ـ أبو عبد الله حسين بن إبراهيم بن علي، ابن حنّاط القميّ.

١٢ ـ أبو عبد الله حسين بن أحمد بن محمد البزّاز المعروف بابن القادسي

البغدادي (٣٥٦ ـ ٤٤٧هـ).

١٣ ـ أبو عبد الله حسين بن عبيد الله بن إبراهيم الغضائري البغدادي (٤١١هـ).

١٤ ـ أبو عبد الله حمويه بن علي بن حمويه البصري.

١٥ ـ أبو عمر عبد الواحد بن محمد بن عبد الله المشهور بابن المهدي، البزّاز الفارسي (٣١٨ ـ ٤١٠هـ).

١٦ ـ أبو الحسن علي بن أحمد بن عمر المعروف بابن الحمّامي المُقري (٣٢٨ ـ ٤١٧هـ).

١٧ ـ أبو الحسين ابن جيد علي بن أحمد بن محمد الأشعري القميّ.

١٨ ـ أبو القاسم علي بن شبل بن أسد الوكيل.

١٩ ـ أبو القاسم علي بن محسن بن علي بن محمد القاضي التّنوخي (٣٦٥ ـ ٤٤٧هـ).

٢٠ ـ أبو الحسين علي بن محمد بن عبد الله بن بشران (٣٢٨ ـ ٤١٥هـ).

٢١ ـ أبو الحسن محمد بن أحمد بن علي بن شاذان القميّ.

٢٢ ـ أبو الفتح محمد بن أحمد بن محمد بن فارس المعروف بابن أبي الفوارس البغدادي (٣٣٨ ـ ٤١٢هـ).

٢٣ ـ أبو الحسين محمد بن محمد بن علي المعروف بالعُبيدلي النسّابة (٣٣٨ ـ ٤٣٧هـ).

٢٤ ـ أبو الحسن محمد بن محمد بن إبراهيم بن مُخلَّد البزّاز البغدادي الحنفي (٣٢٩ ـ ٤١٩هـ).

٢٥ ـ أبو الفتح هلال بن محمد بن جعفر الكَسْكَريّ البغدادي المعروف بالحفّار

(٣٢٢ ـ ٤١٤هـ).

٢٦ ـ أبو الحسن محمد بن حسين المعروف بابن الصَّقال.

٢٧ ـ أبو طالب حسين بن علي بن محمد بن غرور الأنماطي.

٢٨ ـ أحمد بن علي بن أحمد النجاشي الأسدي (٣٧٢ ـ ٤٥٠هـ).

هذه الكوكبة اللامعة من الأعلام كانوا مشايخ الطوسي وبينهم الشيعي والسُّني، فاستفادَ الطوسي من السُّني كما تعلّم من الشيعي، والمتتبع لتراث الشيخ الطوسي يلاحظ أثر هذا التنوع من المعارف المُتلقاة حيث استوعب معارف الطائفتين فأبرزها بجدارة فائقة في إطار جديد.

وأيضاً يُظهر لنا تتبع تراجم هؤلاء المشايخ أمراً آخر وهو أنّ كل واحد من هؤلاء الرّجال كان رأساً في فنّ من الفنون والمرجع الوحيد في ذلك العلم من العلوم الإسلامية، وكان يعدّ قوله الحُجّة والقول الفصل، فبينهم المتكلم البارع، والأديب اللامع، والأُصولي، والمحدّث، والفقيه، والنحوي، والمُقري والعالم بالقراءات والتفسير، والرّجال والأنساب وغيرها. ويكفي أن نتصفّح «تفسير التبيان» أو «الأمالي» أو «التهذيب» أو «العُدّة في أُصول الفقه» لنقف على قدرة الشيخ وسعة معلوماته وعمقها في مختلف العلوم الإسلاميّة.

وفي نهاية المطاف ينبغي أنْ نشير إلى أمرين وهما:

أولاً: مجلس الشيخ المفيد وداره اللتان كان يحضرهما جماعة من العلماء من مختلف المذاهب الإسلامية، ودار العلم لسابور بن أردشير وخزانة كتبه حيث كانت ملتقى رجال الفكر والأدب، ومنتدى العلماء والباحثين يشدّون إليها الرِّحال، وإليها كان يتردّد أبو العلاء المعري وأقرانه، وأيضاً دار علم الشريف المرتضى ومكتبته العامرة التي كانت تحتوي على ثمانين ألف مجلّد وأصبحت ملتقى

العلماء والأُدباء والباحثين، كما أن دار الشريف المرتضى كانت دار علم ومناظرة.. استفاد الشيخ الطوسي من جميع هذه المناهل العذبة فنمت قابلياته وترعرعت وأنتجت مدرسة عظيمة.

ثانياً: نسب الذهبي في (سير أعلام النبلاء) والسبكي في (طبقات الشافعية الكبرى) الشيخ الطوسي إلى المذهب الشافعي، قال: محمد بن الحسن بن علي، أبو جعفر الطوسي، فقيه الشيعة ومصنّفهم، كان ينتمي إلى المذهب الشافعي، قدم بغداد وتفقّه على المذهب الشافعي.

لكنّهما اشتبها حسب الظاهر، وذلك:

١ ـ شهادة الطوسي نفسه، حيث يقول حين ترجمته لعُثمان بن سعيد العمريّ بأنّه كان يزور قبره مُشاهرة منذ دخوله بغداد قادماً من خراسان، وكان العمريّ من أعيان الإِمامية وعَمَد الشيعة ببغداد، فمواظبة الشيخ على زيارة قبره مشاهرة من حين دخوله إلى بغداد سنة ٤٠٨ هـ ولغاية عام نيف وثلاثين وأربعمائة يضعف من احتمال كونه شافعياً.

٢ ـ إنّ جماعة من أعيان الإِمامية ترجموا حياة الشيخ قبل الذهبي والسُّبكي ولم ينسبوه للشافعية، كالنجاشي المتوفى سنة ٤٥٠ هـ وغيره، وهم معاصروه أو قريبون منه.

٣ ـ صنّف الشيخ الطوسي في بدايات دخوله إلى بغداد كتابه الشهير (التهذيب)، وهو شرح لكتاب شيخه المفيد في الفقه الإِمامي واستمرّ في شرحه له إلى عدة أعوام بعد وفاة شيخه عام ٤١٣ هـ وهذا ينفى أن يكون خلال هذه الفترة التي امتدّت ما يقارب عشر سنوات شافعياً.

هذا فضلاً عن بقية مؤلّفاته التي جميعها تشهد بإماميته وتشيّعه وأنه لا يمتُّ

للشافعية بصلة لا من قريب ولا من بعيد.

نعم قد يكون السُّبكي مصيباً في نسبته أنه (تفقّه على المذهب الشافعي) إذ كان من ديدن الشيخ معرفة جميع الآراء والمذاهب ولعلّه حضر دروس بعض فقهاء الشافعية فظنّه البعض أنّه منهم، كما يوجد في عداد مشايخ الطوسي بعض أعيان الأحناف والشوافع ولعلّ وجودهم في طبقة مشايخه سبّب هذه النسبة غير الصحيحة.

زعامة الشيخ الطوسي

توفي الشريف المرتضى في ربيع الأول سنة ٤٣٦هـ فخلفه في زعامة الإِماميّة تلميذه الأبرز الشيخ الطوسي. ولا يخفى أنّ بلوغ الرجل إلى هذه الرتبة والمقام لا يتم عادةً إلّا إذا كان يمتلك الصفات اللازمة التي تؤهّله لبلوغها، وقد أهّلت المكانة العلمية التي كان الشيخ يمتلكها أن يتصدّر هذه الزعامة دون منازع، حيث مرّ على دخوله إلى بغداد مدة ثمان وعشرين سنة وخلال هذه الفترة قد استفاد الشيخ واستزاد من العلوم بحيث صار علماً بارزاً من أعلام مدينة السلام لا يجاريه أحدٌ، فمناظراته العلمية ومباحثه وآراؤه الجريئة ومؤلّفاته القيّمة كلها كانت السبب في أن تشخص إليه الأبصار وتتجه إليه الأنظار حتى قبل وفاة شيخه الشريف المرتضى، وحينما لبّى الشريف رحمه الله نداء ربه تفرّغ الشيخ الطوسي للتدريس والتعليم وانشغل بالأمور التي تخصُّ الزعامة الدينية لطائفة مهمّة وكبيرة، فأصبح (شيخ الطائفة وعمدتها) و(الإِمام الأعظم عند الشيعة الإِمامية) التي كانت منتشرة في طول البلاد الإسلامية وعرضها بدءاً بما وراء النهر وخراسان ومروراً ببلاد الدّيلم وطبرستان وبلاد فارس وبلاد الجبل وآذربايجان

وانتهاءً بالعراق والشام والحجاز واليمن ومصر.

وهكذا صار الشيخ الطوسي مرجع الإِماميّة على الإطلاق وبلا منازع، وقد دان الجميع له بالفضل والعلم والقِدَم وسُمو الرُّتبة والمكانة، فتقاطر عليه العلماء والطلاب لحضور مجلسه حتى عُدّ تلاميذه أكثر من ثلاثمائة من مختلف المذاهب الإسلامية. ولا ريب أنّ شهرته العلميّة المستفيضة وأداؤه المتميّز كانا وراء هذا الإقبال الذي قلّ نظيره في مختلف الأوساط والمذاهب على حضور درسه والاستماع إلى محاضراته والتعويل عليه في الأمور العلميّة، وقد منحه الخليفة العباسي القائم بأمر الله (٤٢٢ ـ ٤٩٧هـ) كرسيّ الكلام، وكان هذا الكرسي لا يعطى إلا للقليلين من كبار العلماء ولرئيس علماء الوقت.

وقد استمرّت زعامة الطوسي في بغداد مدة اثنتي عشرة سنة (٤٣٦ ـ ٤٤٨هـ)، وكان يتمتع بالمكانة التي كان يتمتع بها قبله أستاذاه الشيخ المفيد والشريف المرتضى، وإنْ فاقهما في بعض مراتب العِلم والفضل والكمال.

ولكن عادت المشكلة التي ترك من أجلها الشيخ الطوسي خراسان إلى بغداد من جديد، إذا وصلت إلى بغداد موجة جديدة من التطرّف المذهبي فسقطت بغداد بيد السلاجقة، فأحرقوا في طريقهم من خراسان وما وراء النهر إلى الرّي والعراق دور العلم والمكتبات والمدارس، وأعدموا الفلاسفة والمتكلّمين والمثقفين والعقلانيين. وهذه الموجة كانت موجة السلاجقة وعلى رأسهم طُغرل بيك فهو بدأ حملته صوب غرب خراسان منذ سنة ٤٢٩هـ فاستولى على بلخ وجرجان وطبرستان والخوارزم، وخلال فترة سنة ٤٣٣ ـ ٤٣٧هـ مدّ نفوذه وسلطانه على بلاد الجبل وهمدان والرّي ودينور وحُلوان وأصفهان، وفي سنة ٤٤٧هـ دخل بغداد فاتحاً، وهكذا فتحت بدخول قواته صفحة جديدة من تاريخ مدينة السلام.

وكان من المستهدفين بفتح بغداد الشيعة، ففي سنة ٤٤٨هـ اشتدّت الفتن وبلغ العنف والقتل والإِحراق ذروته، وبعد أن أُحرقت دور الشيعة وبعض محالّها وصل الدور إلى الشيخ الطوسي، فقد كُبست داره ونُهبت وأُحرقت، كما وأُحرقت كتبه وآثاره ودفاتره، وأُحرق كرسيّ التدريس الَّذي كان قد منحه إياه الخليفة العباسي القائم بأمر الله، وقُتل أبو عبد الله الجلَّاب (وهو من علماء الشيعة) على باب دكّانه. وكانت الخلافة العباسية وأجهزتها عاجزة عن إقرار الأمن والنظام إذ كانت آنذاك في ضعف وتدهور حيث فقدت هيبتها وسلطانها على النفوس.

الأوضاع الاجتماعية والسياسية في بغداد (٤٠٠ ـ ٤٥٠هـ)

كان القرن الخامس الهجري عصر انهيار سياسي بالنسبة إلى بغداد عاصمة الخلافة العباسية، ولكنّه في الوقت ذاته كان عصر نضجٍ فكريّ، فقد احتضنت هذه المدينة نخبة صالحة من كبار المفكّرين وشيوخ المحدّثين وأماثل العلماء والمتكلّمين من المذاهب المختلفة، ومنهم شيخنا الطوسي، وقد صوّر الباحث الفاضل حسن عيسى الحكيم هذا الوضع خير تصوير حيث يقول: تميّز العصر الَّذي نتحدث عنه بظاهرة الصراع الفكري بين أرباب المدارس الكلامية والفقهية، وكان يتأرجح بين الحُرّية والتزمّت تبعاً لموقف السلطة الفعليّة منه، وكان أهم مظهر له هو الصراع بين النزعة السَّلفية والنزعة العقلية، وربما انعكس هذا الصراع على الواقع العملي للناس، وكانت السلطة في الخلافة العباسية قد انحازت ـ خصوصاً منذ عصر المتوكل على الله (٢٤٧ ـ ٢٣٢هـ) ـ إلى الاتجاه السَّلفي المتشدّد، وأخذت تضطهد الفئات الأُخرى المخالفة له وفي مقدمتها المعتزلة والشيعة ومَن على شاكلتهم ممن له ميول فلسفية ونزعة إلى التوفيق بين

أحكام العقل وأحكام الشرع.

وقد انتهز السَّلفيون المتشدّدون فرصة موقف الخلافة هذا فزادوا في تقوية نفوذهم، وصاروا يفرضون آراءهم على الناس بالقوة، ويتدخلون في كلّ صغيرة وكبيرة، سواءً ما يتعلق بشؤون الأفراد أم الدولة، حتى كانوا حكومةً داخل حكومة، فزالت هيبة الدولة ووقعت الفتن والاضطرابات داخل الدولة مما أدّى إلى استقلال الأُمراء بأطرافها وأجزائها، ولم يبق للخليفة العباسي سوى بغداد ونواحيها ما بين دجلة والفرات، فاضطرَّ الخليفة المستكفي بالله العباسي (٣٣٤ ـ ٣٣٣هـ) إلى دعوة البويهيين لتسلّم السلطة في العراق، ووضع حدٍّ للارتباك والفوضى، والتَّخلص من نفوذ الأتراك، وكان البويهيون آنذاك قوّة نامية في شرق مملكة الإسلام.

ودخل البويهيون بغداد سنة ٣٣٤هـ فسلكوا سبيلاً وسطاً تجاه جميع الميول والاتجاهات والفِرَق، فلم يتحزّبوا لفئة معينة على حساب فئة أُخرى، ولم ينحازوا إلى رأي خاص، بل تركوا الناس أحراراً في معتقداتهم وآرائهم، ذلك أنهم كانوا يُدركون أنهم رجال دولة، وأرباب سياسة، وأنّ همّهم الأكبر يجب أن يتّجه إلى إقرار الأمن والنظام. ويدلّ على ذلك أنهم على الرَّغم من كونهم شيعة كانوا يفرضون أوامر مشدّدة على هذه الطائفة التي يلتقونها في الانتماء المذهبي لحدّ منعهم من إقامة شعائرهم الدينية تلك التي قد تُسبب إثارة الحزازات، ونشوب الفتنة، وقد نفوا من بغداد الشيخ المفيد وهو فقيه الشيعة في ذلك الوقت فغادرها في عامي ٣٩٣هـ و ٣٩٨هـ بعد الحوادث الطائفية. ومع أنّ البويهيين كانوا شيعة إلَّا أنهم لم يحاولوا تسليط أبناء مذهبهم على أهل السُّنة.

والذي مكَّن البويهيين من الاستقرار والأمن في البلاد سياستهم الحكيمة

المتسامحة تجاه جميع السكان، فهدأت الأحوال، واستقرّت الأمور في أغلب الأوقات، وانصرف الناس إلى العمل من أجل ترقية الحياة المادّية والرُّوحية، وعادت بغداد كعبة العلم والثقافة على النحو الذي كانت عليه في العصر العباسي الأوّل (٢٣٢ ـ ١٣٢هـ) أيام خلافة المأمون.

والواقع أنّ المجتمع الإسلامي خطا في العصر البويهي خطوات واسعة في مضمار التقدّم العلمي لا زالت آثاره باقية حتى الوقت الحاضر، ولهذا اعتُبر من أزهر العهود الثقافية في هذه البلاد لإِطلاق الحُرية الدينية، والحُرية الفكرية، والحُرية القلمية، وقد تميَّز بذلك بوجه خاص عضد الدولة (٣٧٢ ـ ٣٦٧هـ). وهذه الحُرّيات كانت السبب في كثرة من نبغ في العلوم والآداب في ذلك العصر من مختلف المذاهب الإسلامية أمثال: الكليني، وابن قولويه، والصدوق، والشيخ المفيد، والشريف الرضي، والشريف المرتضى، والشيخ الطوسي، والكثير من شيوخ المذاهب الإِسلامية والفرق الكلامية أمثال: الماوردي، والشيرازي الفيروزآبادي، وإمام الحرمين الجُويني، والباقلاني وأبو الحسين البصري، وابن الصّباغ الشافعي، والدامغاني الحنفي، وأبو الوفاء البغدادي الحنبليّ، وغيرهم من العلماء الذين عجّ بهم القرن الخامس الهجري. والواقع أنّ رجال الفكر والعلم كان الكثير منهم في عهد الدولة البويهية في مأمنٍ من الفوضى والاضطرابات.

كما وامتاز عهد آل بويه بالخصب العلمي والأدبي بتأثيرهم الخاصّ أو بتأثير وزرائهم، إذ كان بيت الوزير بمثل مدرسة بل جامعة تحوي ألواناً مختلفة من الثقافة وضروباً من العلم والأدب، وكانوا لا يستوزرون أو يستكتبون إلّا العلماء والشعراء والكتّاب، وقد لعبت دُور العلم ببغداد دَوراً مهماً وبارزاً في إنعاش الحركة الفكرية، منها دار العلم التي شيّدها الوزير البويهي أبو نصر بن سابور بن

أردشير في سنة ٣٨١هـ، وكان فيها أكثر من عشرة آلاف مجلد، وبقيت هذه المكتبة تؤدّي دورها في خدمة العلم والفكر حتى عام ٤٥١هـ حيث احترقت عند دخول طغرل بيك بغداد. وأنشأ الشريف المرتضى ببغداد داراً أُخرى سمّاها دار العلم وكانت دار علمٍ ودراسةٍ وسكن للطلاب، وألحقَ بها خزانة كتب حافلة وكبيرة.

هكذا غدت هذه المدينة خلال القرنين الرابع والخامس للهجرة مركزاً مهماً من مراكز العلم والثقافة ومبعث الحرية الفكرية.

وقد تعكَّر صفو هذه الحرية مرات عديدة بسبب الأحداث الطائفيّة التي كان يثيرها الحنابلة غالباً، إلَّا أنّ السّمة الغالبة لهذه الفترة هي الهدوء والأمن، لكن حدثت الانتكاسة الخطيرة والقاضية في العقد الرابع من هذا القرن وذلك حينما دخل طُغرل بيك السلجوقي بغداد بقواته واحتلها وطرد منها البساسيري. ونتج عن ذلك رجحان كفة التزمّت الطائفي ودعاة طرد العقلانية، فهجموا على دُور العلم، والمكتبات العامة، والمدارس، ومجالس النّظر والمناظرة، فأحرقوها وقتلوا جماعةً، وهدّموا بعض دروب محلة الكرخ ـ والتي كانت تسكنها أغلبية شيعية ـ وهكذا وبدخول طغرل إلى بغداد سنة ٤٤٧هـ انتهى العهد الذهبي الثاني لبغداد وإلى الأبد، ففرَّ الكثيرون إلى أماكن أُخرى نجاةً بأرواحهم من القتل، ومنهم الشيخ الطوسي حيث فرّ إلى النجف بعد حوادث العنف التي حدثت في بغداد.

وفي نهاية المطاف يمكن أن نُلخّص أسباب سقوط بغداد ونهاية عهدها الذهبي وخسران الشيعة لبغداد كمركز ديني وثقل سياسي إلى العوامل التالية:

١ ـ ضعف الدَّيالمة وتفرّقهم وصراعهم الداخلي.

٢ ـ ازدياد العُنصر التركي الذي كان ميله ونفوذه إلى السلفيّة.

٣ ـ اجتماع السببين السابقين أدى إلى حدوث اضطرابات خطيرة في عموم

بغداد وخاصة المحلات الشيعيّة.

٤ ـ ظهور السلاجقة في خراسان وتوجّههم نحو العراق أدّى إلى زيادة الضغط على الشيعة وارتفاع معنويات أعدائهم.

٥ ـ ظهور حركة البساسيري (٤٤٩ ـ ٤٤٧هـ) بدعم من الخلافة الفاطمية في مصر وبعض أمراء الشيعة في العراق، وما أعقبها من خلع الخليفة ووزيره عميد الملك الكندري، وقيام دولة ذات ميول إسماعيلية في بغداد زاد من الضغط على الشيعة وأوقعهم في حرجٍ شديد، ويحتمل قوياً أنّ الشيخ الطوسي هرب من بغداد لئلا يضطرّ إلى تأييد البساسيري أو مماشاته، وحينما سحب الخليفة الفاطمي ـ بتحريض من الوزير المغربي ـ تأييده ودعمه من البساسيري خَمَدت حركته وقُتل على أيدي جنود طُغرل.

خصائص مدرسة الشيخ الطوسي في بغداد

يقول الإمام الذهبي في وصف المفيد: كان أوحد زمانه في جميع فنون العلم كالفقه والأخبار، ومعرفة الرّجال، والتفسير، والنحو، والشعر، وكان يُناظر أهل كلّ عقيدة مع العظمة في الدولة البويهية.. كان مُديماً للمطالعة والتعليم ومِنْ أحفظ الناس، قيل إنّه ما ترك للمخالفين كتاباً إلّا وحفظه وبهذا قَدر على حلّ شُبه القوم، وكان مِنْ أحرص الناس على التعليم، يدور على المكاتب وحوانيت الحاكة فيتلمّح الصبيّ الفَطن فيستأجره من أبويه ـ يعني فيضلّه ـ وبذلك كثرت تلامذته.

فلابدّ أنّ المفيد فطن في هذا الشاب القادم من خراسان ذكاءً نادراً وقدرة هائلة على تلقّي العلم، فقرّبه إلى نفسه وربّاه خلال تلمذته عليه. ومراجعة سريعة للأجزاء الأولى من كتاب (تهذيب الأحكام في شرح المقنعة) الذي صنّفه في حياة

شيخه المفيد يدلّ على علمه وقدرته على التصنيف والتفريع وإرجاع الفروع إلى الأصول، وهذا الكتاب لعلّه دليلٌ على أنّ المفيد اختار من بين تلاميذه ـ وبينهم من هو أسنّ من الطوسي وأسبق في التلمذة ـ أقربهم إلى نفسه وأقدرهم على شرح كلماته.

وينبغي التنبيه على نقطة هامة أُخرى ألا وهي أنّ الشيخ الطوسي لم يتخصّص في فرع من فروع العلوم الإِسلامية، بل استوعب جميعها، وقد انعكست هذه الميزة على مدرسته، **ويمكن لنا التركيز على المميزات الهامة لمدرسة الطوسي في بغداد وهي:**

١ ـ تغييره للمنهجية التي كانت متبعةً عند الإمامية وهي المنهج والأسلوب الروائي حيث كان الحديث عماد أبحاثهم في الفقه والأُصول والتفسير وغيرها، فقد أدخل الشيخ الطوسي عنصر العقل والأدلَّة العقلية في تفسير الروايات ورفع التعارض بينها، ومن الملفت أنّ اعتماده على العقل والأدلة العقلية لم يكن على حساب النقل أو التقليل من أهميته في عملية الاستنباط، بل جعلهما ركيزتان للوصول إلى نتائج مرضية دون الإخلال بجوهر العقيدة.

ولكنّ الإنصاف أنّ هذه السمة كان سبقه إليها كلّ من المرتضى والمفيد، بل كانوا أبعد منه في هذه النزعة، ولكن ميزته أنّه بسطها على نطاق واسع من البحث الروائي بحكم تجربته الحديثية الواسعة.

٢ ـ ومن نتائج وآثار تغيير الشيخ للأسلوب الروائي هو اعتماده المتزايد على علم أُصول الفقه، حيث استلزم ذلك أن يطوّر هذه القواعد التي كانت موجودة عند الإمامية لكنها لم تتطوّر لعدم ممارستها، بخلاف المذاهب السنّية التي كانت قد عملت بها لمدة قرنين قبل أن تتداول عند الشيعة، فكان من نتائج هذا التطوّر

أن صنّف الشيخ الطوسي كتابه الأصولي (العُدَّة في أُصول الفقه)، رغم أنّ النهج الأصولي كان قد سبقه فيه شيخه الشريف المرتضى مع كتاب الذريعة.

٣ ـ إنّ تعدّد المذاهب واختلاف الطوائف وتنافسها في بغداد خلق أجواءً علمية منقطعة النظير وتسبّب في تطوّر علم الكلام الذي برع فيه الإمامية والمعتزلة والأشاعرة، وكان الشيخ المفيد والشريف المرتضى وتبعهما الشيخ الطوسي من المتكلّمين البارزين، وفي هذه الأجواء اضطرّ الشيخ الطوسي إلى ممارسة علم الكلام في مدرسته، ولم يقتصر في ذلك على الأبحاث الكلامية، بل استعمله في أغلب أبحاثه الفقهية والأُصولية والتفسيرية وغيرها.

ثم تطوّر بعد ذلك، ونتيجةً للحاجة الملحة التي كانت تطلبها أجواء بغداد والمدارس الفقهية المتنوّعة فيها اضطرّ الشيخ الطوسي إلى إدخال عنصر آخر في أبحاثه ومدرسته ألا وهو الفقه المقارن، والأُصول المقارن، وقد برع الشيخ في هذا المجال أيضاً وأبدى استعداداً فائقاً فخلَّف لنا في مجال الفقه المقارن كتابه الخالد (كتاب الخلاف)، حيث بسط فيه الكلام عن الفقه الإمامي وقارنه مع آراء معظم المذاهب الفقهية السُنّية، فكان في عرضه لآراء المذاهب السُّنية موفقاً إلى درجة كبيرة لا تفوته حتى أقوالهم النادرة.

٤ ـ إنّ مراجعة متعمّقة ودقيقة لتراث الطوسي تكفي للوقوف على جانب من قدرات الشيخ الهائلة ألا وهو تمكّنه من تصنيف المسائل واستقصاء كلّ ما يتعلق بمسألة معينة ودعمها بأدلَّة نقليّة وعقليّة ودحض أدلَّة الطرف الآخر. وكانت هذه الميزة هي السبب في انبهار فقهاء الشيعة أمام فتاوى الشيخ الطوسي وعدم جرأتهم على مخالفته مما أدّى إلى انغلاق باب الاجتهاد عندهم ـ كما قيل وسمّوا فقهاء هذه الفترة بالمقلِّدة ـ مدة قرن من الزمن أي منذ وفاة الشيخ الطوسي سنة

٤٦٠هـ وحتى بزوغ نجم الفقيه الشيعي الكبير أبي جعفر محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ) حيث تمكّن هذا الفقيه من كسر طوق التقليد وأعاد إلى مدرسة الإمامية روح الاجتهاد والتجدّد.

٥ ـ ومما تمتاز به مدرسة الشيخ الطوسي ببغداد، النشاط والحيويّة التي كان الشيخ يتمتع بهما، فقد جدّ الشيخ ودأب ونشط نشاطاً منقطع النظير فكان لا يتوانى ولا يكلّ عن إلقاء الدروس والمحاضرات في مختلف العلوم الإسلاميّة والكتابة عنها وتربية الطلاب وتنشئتهم، فخلال فترة أربعة عقود أنتج الشيخ ٤٥ مؤلفاً، وربّى عشرات الطلاب، وساهم مساهمة جليلة في تنمية الحضارة الإسلامية ببغداد في النصف الأول من القرن الخامس الهجري.

لكن بعد أن هوجم الشيخ في داره ونُهبت كُتُبه وأُحرق كرسيّه ونجا بنفسه ولجأ إلى النجف خَبَتْ تلك الشُّعلة الوهاجة، وأُطفئت إشعاعاته الفكرية، واقتصر نشاطه على إلقاء بعض المحاضرات ـ وفي فترات متباعدة ـ على مجموعة صغيرة من الطلاب، وتلك المحاضرات لم تكن من حيث الشمول والسعة والتنوّع كما كانت ببغداد.

٦ ـ برغم النشأة الفارسية والمحتد غير العربي للشيخ الطوسي، فإنّ الملاحظ في سيرته الذاتيّة، وخاصة بعد هجرته إلى العراق، انصهاره وذوبانه في الثقافة العربية الإسلامية، فبرغم أنّ مدينة السلام كانت في تلك الأزمنة مدينةً تعجُّ بمختلف المذاهب والقوميات والملل، وبرغم أنّ العنصر الفارسي كان من أهم العناصر الناشطة في بغداد، إلّا أنّ الغلبة كانت للعنصر العربي وللثقافة العربية الإسلامية، وهذا ما أدّى إلى أن يصطبغ ـ قليلاً أو كثيراً ـ كلّ من دخل إلى بغداد بالصبغة العربية وأن تصير الثقافة العربية الإسلامية جزءاً من كيانه ومقوّماته كما هو الحال

بالنسبة إلى معظم أعلام الفكر والثقافة ببغداد من الفرس أو ممن انحدروا من أُصول فارسية.

إلا أنّ الملاحظ أنّ الشيخ الطوسي بالرغم من أنّه وُلد بطوس وهي قاعدة هامة من قواعد العنصر الفارسي حيث وُلد ونشأ وترعرع فيها الفردوسي ـ أعظم شاعر فارسي على الإطلاق وصاحب أكبر ملحمة فارسية وهي (الشاهنامه، كتاب الملوك) ـ لكن الشيخ الطوسي حين دخل مدينة السلام ارتبط بمجموعة من مشايخه الأعلام من العرب أو المستعربين الذين أنسوه الفارسية وثقافتها فهجرهما نهائياً ولم يعد إليها إلى حين وفاته، فدرّس، وناظر بالعربية، وكتب جميع مؤلفاته بها حيث لم يُعهد له كتاب أو رسالة باللغة الفارسيّة.

الشيخ الطوسي في مدينة النجف

تعدّ هذه هي المرحلة الأخيرة في حياة الشيخ الطوسي ـ حيث امتدت فترة اثني عشر عاماً (٤٤٨ ـ ٤٦٠هـ) ـ وكانت النجف حين هاجر إليها الشيخ قرية صغيرة نائية على مشارف البادية وليس ما يُغري أحداً بالبقاء فيها إلّا مثوى الإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب ـ عليه السلام ـ فاختار الشيخ داراً بالقرب من المقام الشريف، فاجتمع حوله جماعة صغيرة من الطلاب بعضهم من الهاربين وممن نجوا بأرواحهم من أحداث بغداد، وآخرون جذبتهم شهرة الشيخ وصيته، وهكذا وضع الشيخ اللَّبِنات الأولى للمدرسة التي بقيت تشعّ لمدة عشرة قرون ولا زالت إلى أن يشاء الله.

وقد واجه الشيخ الطوسي في النجف ظرفاً غير الَّذي كان قد ألفه ببغداد، وينبغي لنا أن نتعرض للحياة والظروف التي واجهها الشيخ في النجف حيث كان

لها الأثر البالغ في منحى حياته وأسلوب دراسته وخصائص مدرسته ومستقبلها.

واجه الشيخ الطوسي بعد هجرته إلى النجف عام ٤٤٨هـ ظروفاً جديدة تختلف من أوجه عدة عن ظروف بغداد منها خلو النجف من تنافس مذهبي، وصراع فكري، وعدم وجود طبقة من كبار العلماء الذين يرتكز عليهم فنّ المناظرة والجدل، والهدوء الذي تمتعت به النجف بفضل ابتعادها عن التيارات السياسية، كل هذه الأمور أتاحت للشيخ الطوسي فرصة العمل بحريّة كاملة، فأنشأ في النجف مدرسة ذات خصائص، من أهمّها أن تكون الدراسة فيها ضمن حلقات يجتمع الشيخ فيها بتلاميذه ويُملي عليهم معارفه في التفسير والحديث والرّجال والفقه والأُصول وغيرها، وقد قرأ بعض طلابه جميع تصانيفه بالغريّ وعند مشهد الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام ودوّنت أمالي الشيخ الطوسي التي كان يلقيها على تلاميذه بكتاب يعرف اليوم بأمالي الشيخ الطوسي الذي احتوى على عدد مما يدور في تلك المجالس من أحاديث متنوّعة.

فبناءً على ما ذكرناه نستطيع أن نعدّ مدرسة الشيخ في النجف من المدارس المسجدية وليس من المدارس المستقلّة عن الجوامع.

ومن الخصائص البارزة الأُخرى لمدرسة النجف العلمية أنها آحادية المذهب تقوم فقط بتدريس علوم آل البيت عليهم السلام، ولم يكن ما ينافس المذهب الجعفري من المذاهب الإسلامية الأُخرى في النجف، ولذا اختلفت هذه المدرسة عن مدارس بغداد المعاصرة لها إذ كانت بعضها ثنائية المذهب أو أكثر، وقد أخذت مدرسة النجف منذ عام ٤٤٨هـ في التقدّم والتوسّع حتى أصبحت من أوسع وأهم جامعات العالم الدينية، ولعلّ الحوزة التي ضمتها مدرسة النجف والتي أنشأها الشيخ الطوسي فيها كانت فتية لأنه في أغلب الظن قد انفصل الشيخ عن

تلامذته وحوزته العلمية في بغداد بدليل أنّه لم يكن هربه من بغداد ولجوؤه إلى النجف اعتيادياً، بل كان فيه مطلوباً مطارداً ومبتعداً عن الفتن والاضطرابات التي تجددت هناك.

وعدا كتاب (الأمالي)، فقد اختصر الشيخ الطوسي كتاب (اختيار الرّجال) وهذا الكتاب تهذيب لكتاب (رجال الكشي) المعروف، وقد أخبرنا عنه الشيخ الطوسي بقوله: هذه الأخبار اختصرتها من كتاب الرّجال لأبي عمرو محمد بن عمر بن عبد العزيز واخترت ما فيها. والظاهر أنّ الشيخ استمرّ في تدريسه وإلقاء محاضراته حتى أواخر حياته.

يقول ابن شهريار الخازن ـ من تلاميذ الشيخ الطوسي ـ: حدثنا الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي رحمه الله بالمشهد المقدس الغروي وعلى ساكنه أفضل الصلوات في شهر رمضان من سنة ثمان وخمسين وأربعمائة، وبينما كان الشيخ الطوسي مشغولاً بإعداد كتابه (شرح الشرح) إذ وافته المنيّة فحالت دون إكماله.

ويقول الحسن بن مهدي السليقي ـ من تلاميذ الشيخ الطوسي ـ: وإنّ من مصنفاته التي لم يذكرها في الفهرست كتاب (شرح الشرح) في الأُصول، وهو كتاب مبسوط، أملى علينا منه شيئاً صالحاً، ومات ولم يتمّه، ولم يصنّف مثله.

ويلاحظ الدارس ظاهرة غريبة في حياة الشيخ الطوسي في الفترة الأخيرة التي عاشها في النجف وخَلُص فيها كلّياً للدرس والمحاضرة، هي قلة إنتاجه الفكري رغم أنّها فترة امتدت نحو اثني عشر عاماً ولم نعرف له من الكتب خلالها سوى (الأمالي) و (اختيار معرفة الرّجال) و (شرح الشرح) الذي شرع بتأليفه دون أن يتمّه، ولعلّ هذا ناتج عن قناعته بكفاية إنجازاته الفكرية في بغداد إذ هو بها تميزت

به آثاره من غزارة وتنوع قد شارك بكثير من الأصالة والإبداع والتجديد في تحديد الاتجاه العام للثقافة الإسلامية في زمنه وتحديد مستقبلها كذلك.

وقد بقيت آراء الشيخ الطوسي في القضايا الرئيسية الفقهية والأصولية تتمتع بنوع من الإكبار لدى الأُصوليين والفقهاء دهراً طويلاً، وقد تحاشى العديدون الخروج عليها أو نقضها إلَّا بعد أجيال عدّة وقد اتسمت محاولاتهم هذه بالجُرأة.

ويستفاد من تتبع تواريخ محاضرات الشيخ الطوسي والتي دوّنت في كتابه (الأمالي) أنّه قد ضَعُفت قوى الشيخ، وحَلَّ به الوهن في السنتين الأخيرتين من عمره الشريف، فآخر محاضرة للشيخ (هذا بناءً على أنّ الأمالي يحتوي على آخر محاضرات الشيخ حيث يعدّ كتاب «شرح الشرح» مفقوداً) كان يوم التروية من سنة ٤٥٨هـ وأملى فيها ثلاث روايات، وقبلها محاضرته يوم ٦ صفر سنة ٤٥٨هـ وأملى فيها ٤ روايات، وقبلها محاضرته في مجلس يوم الجمعة ٣ ذي القعدة سنة ٤٥٧هـ أملى فيها ٥ روايات، فالبعد الزمني الشاسع بين هذه المجالس فضلاً عن قلّة الروايات التي أملاها الشيخ على مستمعيه بالقياس إلى مجالسه السابقة التي كان يملي فيها عشرات الأحاديث وفي فترات متقاربة خير دليل على ما قلناه.

وأخيراً توفي الشيخ الطوسي ـ رحمه الله تعالى ـ ليلة الاثنين الثاني والعشرون من محرم سنة ٤٦٠هـ ـ كما هو المتفق عليه عند مترجمي الشيخ من الإمامية ـ عن خمس وسبعين سنة، وتولى غُسله ودفنه عدد من تلاميذه كالشيخ حسن بن مهدي السليقي، وأبي محمد الحسن بن عبد الواحد العين زربي، والشيخ أبو الحسن اللؤلؤي، ودُفن في داره بوصيّةٍ منه، ثم تحوّلت الدار بعده مسجداً ـ حسب وصيته ـ فصار من أشهر مساجد النجف، حيث عُقدت فيه منذ تأسيسه حتى اليوم عشرات حلقات التدريس مِنْ قبل كبار علماء الشيعة ومجتهديهم.

وهكذا ظلّ قبر الشيخ طيلة القرون العشرة الماضية مزاراً للناس. وبقيت الجامعة الإسلامية والحوزة العملية التي أسّسها الشيخ حيّة، نابضة، فعّالة، تمدّ العالم الإسلامي بمجموعة صالحة من العلماء الأعلام، وكان الشيخ أبي علي الطوسي أوّل من سدّ الفراغ الذي أحدثته وفاة أبيه فتولَّى الحفاظ على استمراريّة الحوزة وبقائها، وكانت الرحلة إليه والمعوّل عليه في التدريس والفُتيا وإلقاء الحديث وغير ذلك من شؤون الرئاسة العلمية.

وهكذا استمرّت نشاطات الجامعة بعده وطوال القرون العشرة الماضية، فنمت وتطوّرت الدراسات فيها، وبرغم تأسيس مدارس وحوزات علمية شيعية كبيرة في أنحاء أُخرى من البلدان الإسلامية كمدرسة حلب، والحلة، وجبل عامل، وأصفهان، وخراسان، وشيراز، والأحساء، والبحرين، وكربلاء، وسامراء، وأخيراً قم، وكانت بعض هذه الحوزات تحتضن المرجعية الشيعية العليا في بعض الفترات، لكن ظلّت جامعة النجف الدينية لها سحرها الخاصّ تجذب إليها أفئدة الأُلوف من طلاب العلوم الدينية ولا زالت إلى أن يشاء الله تعالى.

تلاميذ الشيخ الطوسي

لا نملك معلومات دقيقة عن السنة التي فيها بدأ الشيخ إلقاء محاضراته ودروسه ببغداد، وبرغم أنه كان مؤهلاً لأن يتصدّر حلقة طلابه ويلقي عليهم دروسه بعد وفاة الشيخ المفيد، لكن لم تصلنا معلومات تفيد حصول ذلك، ولعلّ الشيخ كان متفرّغاً للاستزادة من العلوم خاصة أيام زعامة الشريف المرتضى (٣٣٦ ـ ٤١٣هـ)، حيثُ لحق به، ولازمه ملازمة قريبة، وكان من المقرّبين عنده، والمؤيّدين لزعامته.

ويُستبعد أن لا يكون للشيخ طلابٌ أو حلقة دراسية في هذه الفترة الطويلة التي دامت ثلاث وعشرين سنة، خاصة إذا لاحظنا أنّ الشيخ كان مؤهلاً لذلك في بداية هذه الفترة، ويكفي للدّلالة على أهليّته أنّه شرع بتصنيف كتابه (تهذيب الأحكام) في حياة شيخه المفيد وأكمله بعد وفاته، والكتاب بنفسه كافٍ لإبراز شخصيته العلمية وتبحره في الفقه.

وفي كل الأحوال فإنّ الشيخ تصدّر زعامة الإمامية عام ٤٣٦هـ، فصار شيخ الطائفة، وزعيمها، ومعلّمها الأوّل، فتقاطر الطلاب إليه، وتحلّقوا حوله يستزيدون من علومه، ثم بعد ذلك حينما هاجر إلى النجف استمرّ فيها بالتدريس إلى حين وفاته، فخلال هذه الفترة التي استمرّت مدة ربع قرن تتلمذ على الشيخ الكثير من الطلاب، والموجود من أسمائهم يتراوح بين ثلاثين أو أربعين من مشاهيرهم، وهؤلاء ينقسمون، إلى ثلاثة أقسام: قسمٌ يعدّون من طلابه ببغداد، وآخرون في النجف، وقسم ثالث يُشك في تلمذتهم على الشيخ نفسه ولعل بعضهم تتلمذ على ولده الشيخ أبو علي الحسن بن محمد بن الحسن الطوسي. وهذه أسماؤهم:

القسم الأوّل:

١ ـ آدم بن يونس بن أبي المهاجر النَسَفي.

٢ ـ أحمد بن الحسين بن أحمد النيسابوري (٤٨٠هـ).

٣ ـ إسحاق بن محمد بن بابويه القُميّ.

٤ ـ إسماعيل بن محمد بن الحسن بن بابويه القميّ (٥٠٠هـ).

٥ ـ بركة بن محمد بن بركة الأسدي.

٦ ـ تقي بن نجم الحلبي المكنّى بأبي الصلاح الحلبيّ (٤٤٧هـ).

٧ ـ جعفر بن علي بن جعفر الحسيني.

٨ ـ الحسن بن عبد العزيز بن الجبهاني.

٩ ـ الحسن بن محمد بن الحسن الطوسي (توفي حدود سنة ٥١١ ـ ٥١٥هـ).

١٠ ـ السيد ذو الفقار بن محمد بن معبد الحسيني المروزي.

١١ ـ زيد بن علي بن الحسين الحسيني.

١٢ ـ السيّد زيد بن الدّاعي الحسيني.

١٣ ـ سليمان بن الحسن بن سلمان الصهرشتي.

١٤ ـ صاعد بن ربيعة بن أبي غانم.

١٥ ـ عبد الرحمن بن أحمد النيسابوري.

١٦ ـ عبد العزيز بن نحرير بن عبد العزيز البرّاج (٤٨١هـ).

١٧ ـ علي بن عبد الصمد التميمي السبزواري.

١٨ ـ غازي بن أحمد بن أبي منصور السّاماني الكوفي.

١٩ ـ كُرد بن عُكْبَر بن كُردي الفارسي الحلبيّ.

٢٠ ـ محمد بن عبد القادر بن محمد أبو الصَّلت.

٢١ ـ محمد بن علي بن الحسن الحلبيّ.

٢٢ ـ محمد بن هبة الله بن جعفر الورّاق الطرابلسي.

٢٣ ـ المُطهر بن أبي القاسم علي بن أبي الفضل الديباجي.

٢٤ ـ منصور بن الحسين الآبي.

٢٥ ـ ناصر بن عبد الرضا بن محمد بن عبد الله العلوي الحسيني.

القسم الثاني:

١ ـ الحسن بن الحسين بن بابويه القُميّ المشهور بحَسَكا (٥١٢هـ).

٢ ـ الحسن بن مهدي السليقي العلوي.

٣ ـ الحسين بن المظفر بن علي الحمدانيّ أو الهمداني.

٤ ـ عبد الجبار بن علي النيسابوري المُقري (٥٠٦هـ).

٥ ـ محمد بن أحمد بن شهريار الخازن.

٦ ـ المنتهى بن أبي زيد بن كَيابكي الحسيني الجرجاني.

القسم الثالث:

١ ـ أبو الحسن اللؤلؤيّ (كان أحد الذين تولّوا تغسيل الشيخ الطوسي ودفنه).

٢ ـ الحسين بن الفتح الواعظ البكرآبادي الجرجاني.

٣ ـ الشيخ شهرآشوب المازندراني السَرَويّ.

٤ ـ أبو محمد بن الحسن بن عبد الواحد العين زربي (كان أحد الذين تولّوا تغسيل الشيخ الطوسي ودفنه).

٥ ـ محمد بن الحسن بن علي الفتّال الفارسي (٥٠٨هـ).

٦ ـ محمد بن أبي القاسم الطبريّ الآملي (٥٢٥هـ).

٧ ـ محمد بن علي بن حمزة الطوسي المشهدي.

٨ ـ محمد بن علي بن عثمان الكراجكي (٤٤٩هـ).

٩ ـ عبيد الله بن الحسن بن بابويه القُميّ (٤٤٢هـ).

٢. تراث الشيخ الطوسي

يُعدّ الشيخ الطوسي من النوابغ الذين أحاطوا بمجموعة من العلوم إحاطةً عظيمة، فألَّف تقريباً في جميع أصناف العلوم، وصارت تصانيفه المنبع الأوّل

والمصدر الأبرز لمعظم المؤلّفين الشيعة في القرون اللاحقة؛ لأنّها كانت تحتوي على الأُصول القديمة المفقودة وإضافات الشيخ وإبداعاته، وقد صنّف الشيخ في أغلب العلوم الإسلامية وخلَّف بذلك تراثاً ضخماً استفاد منه الشيعة خلال القرون العشرة الماضية ولا زالوا.

وللدلالة على أهميّة مصنفات الشيخ الطوسي يكفي أن نُشير إلى أنّ الشيعة تمتلك ثمانية أُصول، أربعة في علم الحديث وأربعة في علم الرّجال، وقد صنّف الشيخ خمسة (اثنين في علم الحديث وثلاثة في علم الرّجال). وهي: (التهذيب) و (الاستبصار) و (الفهرست) و (الرّجال) و (اختيار معرفة الرّجال). وأيضاً يُعدُّ الطوسي منتهى أغلب إجازات علماء الشيعة في علم الحديث حيث إنّ انتشار ونقل أحاديث الكتب الأربعة وغيرها في الأُصول القديمة يبدأ بالشيخ الطوسي وينتهي إليه، فالشيعة تنقل روايات (الكافي) للشيخ الكليني و (كتاب مَن لا يحضره الفقيه) للشيخ الصدوق القمّي بأسانيد الشيخ الطوسي وطرقه إلى هذه الكتب، وجميعها مذكورة في كتبه الرجالية ومشيخته.

وإليك سرد مؤلّفاته مرتباً حسب العلوم التي صنّف فيها وهي:

أ ـ علم الحديث

١ ـ **تهذيب الأحكام**: وهو أوّل تصنيف للشيخ ببغداد ويتضمّن حوالي ١٣٥٩٠ حديثاً، ويُعدُّ أحد الأُصول الأربعة المعروفة عند الإمامية.

٢ ـ **الاستبصار فيما اختلف من الأخبار**، ويحتوي على حوالي ٥٥١١ حديثاً.

ب ـ علم الفقه

١ ـ **كتاب النهاية في مجرّد الفقه والفتاوى.**

٢ ـ كتاب مسائل الخلاف.

٣ ـ كتاب المبسوط في الفقه.

٤ ـ كتاب الجُمَل والعقود في العبادات.

٥ ـ كتاب الإيجاز في الفرائض.

٦ ـ كتاب مسألة في تحريم الفقّاع.

٧ ـ كتاب المسائل الجُنبلائيّة.

٨ ـ كتاب المسائل الدمشقية.

٩ ـ كتاب المسائل الحائرية.

١٠ ـ كتاب مسألة في وجوب الجزية على اليهود.

ج ـ علم الكلام

١ ـ كتاب المُفصِح في الإمامة.

٢ ـ كتاب تلخيص الشافي في الإمامة.

٣ ـ كتاب مختصر ما لا يسع المكلّف الإخلال به.

٤ ـ كتاب ما يُعلَّل وما لا يُعلَّل.

٥ ـ كتاب مقدّمة في المدخل إلى علم الكلام.

٦ ـ كتاب شرح مقدّمة في المدخل إلى علم الكلام (قيل إنّ اسمه رياضة العقول).

٧ ـ كتاب مسألة في الأحوال.

٨ ـ كتاب شرح ما يتعلق بالأُصول من جُمل العلم والعمل (تمهيد الأصول).

٩ ـ كتاب المسائل الرازية في الوعيد.

١٠ ـ كتاب المسائل في الفرق بين النبيّ والإمام.

١١ ـ كتاب النقض على ابن شاذان في مسألة الغار.

١٢ ـ كتاب الاقتصاد فيما يجب على العباد.

١٣ ـ كتاب الغيبة.

١٤ ـ كتاب في الأصول كبيرٌ خرج منه الكلام في التوحيد وبعض الكلام في العدل.

١٥ ـ كتاب الكافي في الكلام.

١٦ ـ كتاب تعليق ما لا يسع.

١٧ ـ كتاب مسألة في الحُسن والقبح.

١٨ ـ كتاب ثلاثون مسألة كلاميّة.

١٩ ـ كتاب اصطلاحات المتكلّمين.

٢٠ ـ كتاب الاستيفاء في الإمامة.

د ـ علم أُصول الفقه

١ ـ كتاب العُدّة في أصول الفقه.

٢ ـ كتاب مسألة في العمل بخبر الواحد.

٣ ـ كتاب شرح الشرح.

هـ ـ علم الرّجال

١ ـ كتاب الرّجال الذين رووا عن النبي والأئمة الاثني عشر عليهم السلام ومن تأخّر عنهم.

٢ ـ كتاب فهرست كتب الشيعة وأُصولهم، وأسماء المصنّفين منهم، وأصحاب الأصول والكتب، وأسماء من صنّف لهم وليس هو منهم.

٣ ـ كتاب اختيار الرّجال أو اختيار معرفة الرّجال المعروف برجال الكشّي.

و ـ التفسير وعلوم القرآن

١ ـ كتاب تفسير التبيان.

٢ ـ كتاب المسائل الرجبية في تفسير القرآن.

ز ـ الأدعية والأعمال

١ ـ كتاب مختصرٌ في عمل يوم وليلة.

٢ ـ كتاب مناسك الحج في مجرّد العمل والأدعية.

٣ ـ كتاب مصباح الْمُتهجد في عمل السُّنة.

٤ ـ كتاب أُنس الوحيد.

٥ ـ كتاب مختصر المصباح في عمل السنة.

٦ ـ كتاب هداية المسترشد وبصيرة المتعبّد.

ح ـ التاريخ والأخبار

١ ـ كتاب مختصر أخبار المختار بن أبي عُبيدة رحمه الله.

٢ ـ كتاب المجالس في الأخبار (الأمالي).

٣ ـ كتاب مقتل الحسين عليه السلام.

ط ـ الكتب المتفرّقة

١ ـ كتاب المسائل الإلياسية، وهي مائة مسألة في فنون مختلفة.

٢ ـ كتاب مسائل ابن البرّاج.

٣ ـ كتاب المسائل القُميّة.

٣. الشيخ الطوسي، مطالعة موجزة في تراثه ومنهجه الحديثي

الشيخ أبو جعفر الطوسي رحمه الله واحد من الأقطاب الذين كان دورهم مميّزاً على صعيد العلوم الإسلامية بأسرها. وهو كما يقول أحد أبرز علماء العصر واصفاً جانباً من دوره العظيم: «إنّ الشيخ الطوسي لم يكن وجوده ودوره على الخطّ العلمي تعبيراً عن مجرّد إضافة عدديّة إلى العلماء الّذين سبقوه، وإنّما كان منطلق رحلة جديدة من تطوّر الفكر الفقهي والأصولي في الإطار الشيعي. وبالرغم من أنّ طاقات علمية تدريجية ـ مهّدت لهذا المنطلق ـ اندمجت فيه من قبيل العطاءات العلمية التي تعاقبت من ابن أبي عقيل، وابن الجنيد، والشيخ المفيد، والسيّد المرتضى قدّس الله أرواحهم؛ فإنّ نبوغ الشيخ الطوسي هو الذي استطاع أن يصبّ كلّ تلك الطاقات في بناء علمي واحد، ويضيف إليها من عطائه وإبداعه ما هيّأ للعلم أسباب الانتقال إلى مرحلة جديدة من مراحل النمو والتطوّر» (من رسالة السيّد الخوئي إلى المؤتمر الألفي الذي عقد في مشهد المقدّسة سنة ١٣٨٥هـ، بمناسبة الذكرى الألفيّة لولادة الشيخ الطوسي قدس سره، والرسالة مطبوعة في بداية الجزء الثاني من أعمال المؤتمر).

ومن هنا يُعلم أنّ الإحاطة التامّة بدور الشيخ الطوسي في العلوم الإسلامية غير ممكنة في بحث سريع كهذا، لسعة تلك العلوم أوّلاً، وكثرة جهود الشيخ الطوسي المبذولة حولها ثانياً. وكلّنا يعلم أنّ الشيخ كان من أساطين المحدّثين،

والثابت أنّ العناية بالحديث الشريف وتنقيته ممّا لحق به على أيدي الوضّاعين قد أفرزت جملة واسعة من العلوم المرتبطة به ارتباطاً وثيقاً بحيث يؤدّي إهمالها إلى التخبّط في فهم النصّ على وجهه، إذ الباب موصدة أمام الوصول إلى غاياته ومعرفة مراميه، وتشخيص أهدافه، والوقوف على مقاصده. ولا يمكن أن يكون المحدّث محدّثاً ما لم يلمّ بأطراف تلك العلوم، خصوصاً الشيخ الطوسي؛ لاتّباعه منهجاً خاصّاً في الحديث، هذا فضلاً عمّا في جمع الحديث، وتدوينه، وتبويبه، وإفراد كلّ موضوع بعنوان، وإعطاء كلّ مسألة فقهية أو أخلاقية أو عقائدية حقّها لا يتأتّى لكلّ أحد.

٣ـ ١ـ لمحات في التراث الحديثي للشيخ الطوسي

في تراث الشيخ الطوسي ـ البالغ أكثر من خمسين مصنّفاً ـ مجموعة كبيرة جداً من الأحاديث الشريفة، ولو قُدّر لها أن تُجمع في كتاب واحد بعد تصنيفها موضوعياً وتحقيقها علمياً؛ لأصبحت بأيدينا موسوعة حديثية عظيمة، ويدرك من خلالها بيسر وسهولة طاقات الشيخ الطوسي وإسهاماته الجادّة في تغذية سائر العلوم الإسلامية بالحديث الشريف، زيادة على ما تسديه من خدمة جليلة وبالغة في الدراسات الحديثية.

ومن تتبّعنا لما ذكره من الأحاديث الشريفة في سائر مصنّفاته المطبوعة، وجدناها كالآتي:

١ ـ **الأحاديث التفسيرية**، وهي كثيرة جداً، اتّصفت بروح المقارنة، وربما وصلت بمجموعها عدد أحاديث كتابه التهذيب.

٢ ـ **الأحاديث الخاصّة بالعقائد الإسلامية.**

٣ ـ الأحاديث الواردة في دراية الحديث وروايته.

٤ ـ الأحاديث الخاصّة بعلم الرجال، وهي المروية عن أهل البيت عليهم السلام في تشخيص أصحابهم الفقهاء العدول والثقات، وأعدائهم من النواصب والغلاة.

٥ ـ الأحاديث المستفادة في علم أصول الفقه.

٦ ـ الأحاديث الخاصّة في الفلسفة والكلام.

٧ ـ أحاديث الأذكار والأدعية.

٨ ـ الأحاديث الأخلاقية.

٩ ـ أحاديث الوعظ والإرشاد.

١٠ ـ الأحاديث الخاصّة بحياة أهل البيت عليهم السلام وتاريخهم.

١١ ـ الأحاديث الخاصّة بوقائع وأحداث التاريخ الإسلامي، سواء في العهد النبوي أم في عهد الصحابة.

هذا فضلاً عما صنّفه من كتب خاصّة في أحاديث الأحكام، وقد أخذت تلك الأحاديث حيّزاً كبيراً في مؤلّفاته ورسائله الفقهيّة أيضاً.

وأمّا عن مصنّفات الشيخ التي يمكن أن تكون أساساً لمعرفة هذه الأصناف، فهي: التهذيب، والاستبصار، والأمالي، والغيبة، والخلاف، ومصباح المتهجّد، والتبيان، وتلخيص الشافي، والعدّة في أُصول الفقه.

كما يمكن الاستفادة أيضاً من كتبه الأخرى ورسائله المتعدّدة لاشتمالها على جملة من الأحاديث، كالمسائل الكلامية، والاعتقادات، والمسائل الحائرية، ورسالة في تحريم الفقاع، وغيرها.

ولما لم يكن الهدف من هذا هو دراسة تلك الأصناف لتوزيعها من قبل الشيخ

على علوم الشريعة، لذا سنقتصر على ما صنّفه في الحديث خاصّة، لأجل بيان دوره فيه، وإن كان استجلاء ذلك الدور خليقاً بتتبّع ودراسة سائر موارده المبثوثة في دراسات الشيخ الطوسي وبحوثه، وهو ما قد نكتفي بالإشارة السريعة إليه.

وعلى أية حال، فإنّ الشيخ الطوسي قد صنّف في الحديث الشريف كتباً أربعة اشتملت على أكثر من خمسة عشر ألف حديث، وهي:

١ ـ تهذيب الأحكام.

٢ ـ الاستبصار في ما اختلف من الأخبار.

٣ ـ كتاب الغيبة.

٤ ـ الأمالي، أو المجالس في الأخبار.

وسوف نذكر تعريفاً موجزاً بهذه الكتب، وعلى النحو الآتي:

التعريف بتهذيب الأحكام

هو ثالث الأصول الأربعة في الحديث عند الشيعة الإمامية، المتواترة النسبة إلى مؤلّفيها بنحو القطع، وهو مشتمل على عدّة من كتب الفقه كما صرّح بذلك الشيخ نفسه في كتابه الفهرست، إذ ترجم لنفسه، وعدَّ مصنّفاته بقوله: «.. له مصنّفات، منها: كتاب تهذيب الأحكام وهو مشتمل على عدّة كتب من كتب الفقه» (الفهرست: ١٥٩ ـ ١٦٠ رقم ٦٩٩).

ثمّ ذكرها ابتداءً بكتاب الطهارة، وانتهاءً بكتاب الديات، فكانت ثلاثة وعشرين كتاباً، وهي في المطبوع كذلك.

وقد أحصى العلاّمة النوري في كتابه خاتمة المستدرك عدّة أبواب وأحاديث التهذيب، فبلغت (٣٩٣) باباً، و (١٣٥٩٠) حديثاً (خاتمة مستدرك الوسائل ٦:

٤١٥، من الفائدة السادسة)، وهناك بعض التفاوت اليسير بين هذا الإحصاء، وبين ما في المطبوع، وقد وقع نظيره في عدّة أبواب وأحاديث الاستبصار كما سيأتي بيانه وتبريره في محلّه.

وهذا الكتاب المعبّر عنه بالرمز (يب) لأجل الاختصار، يُعدّ أوّل مؤلّفات الشيخ قاطبة؛ لأنّه أرجع في أغلب كتبه إليه، ولم يُرجع فيه إلى أيّ منها، كما أنّه ابتدأ به عند عدّ مؤلّفاته في الفهرست، زيادة على أنّه شرع بتأليفه في حياة أُستاذه الشيخ المفيد أبان فترة تلمذته عليه كما هو ظاهر من نقل عبارات الشيخ المفيد في كتابه المقنعة مقرونة بالدعاء له والتأييد، كما في سائر العبارات المنقولة عنه في الجزء الأوّل وبداية الثاني من التهذيب، ثمّ بدأ بالترحّم على روح شيخه المفيد في باب فرض الصلاة في السفر، وهكذا إلى آخر الكتاب، وهذا يعني وفاة الأستاذ والشيخ بعدُ لم يتمّ كتاب الصلاة.

وبما أنّ عمره يوم وفاة أُستاذه المفيد ثمانية وعشرون عاماً ـ وهو لا يكفي لأكثر من التهذيب مع التلمذة ـ، فيعلم منه أنّه شرع في تأليف التهذيب وهو دون هذا السنّ، ولكن لا يعلم بالضبط في أيّة سنة من السنوات الخمس التي قضاها تحت رعاية الشيخ المفيد، ولعلّ احتمال السنة الأولى، أو الثانية هو الأرجح من السنوات الثلاث الأخر؛ بلحاظ ما يتقدّم ـ عادة ـ على التصنيف من وقت كثير لجمع مادّته، وهو غالباً ما يستنزف الجهد الكثير لتتبّع المصادر، لا سيّما اذا كان مشروع البحث الحديث، لكثرة موارده وشوارده، فكيف لو كان الأمر متعلّقاً بكتاب مثل التهذيب الذي لم يكن مجرّد شرح لمتن فقهي؟ وإنّما كان لأغراض وأهداف كبيرة.

وإذا ما نظرنا إلى ما في تهذيب الأحكام من ميزات، زيادة على ما فيه من لفتات الاستدلال البارعة مع التفنّن بطرق الجمع والترجيح المتعدّدة، وتتبّع آلاف

الروايات المتّفقة والمختلفة، وروايتها عن عشرات المشايخ وربط حديثهم بمصادره عبر سلاسل الرواة؛ تعلم عبقرية الشيخ الطوسي وهو في هذه المرحلة المبكّرة من العمر.

وغرضنا من التعرّض لمثل هذه الأمور ونظائرها التي قد تبدو قليلة الأهمية في بيان دور شيخ الطائفة في الحديث وعلومه، إنّما هو لأجل اكتمال الصورة حول توجّهه الكامل إلى خدمة الحديث الشريف في حياته العلمية كلّها، ابتداء من الشروع بتأليف التهذيب في سنّ التلمذة على يد الشيخ المفيد، ثمّ الإبداع النادر في الاستبصار في عهد السيّد المرتضى.

ومع الالتفات إلى أهميّة موضوع الإمام المهدي عند الشيعة، نفهم سبب تأليف الطوسي لكتاب الغيبة أثناء زعامته الدينية المطلقة ببغداد، ولم تتعبه السنوات العجاف التي سادت فيها الفوضى بدخول السلاجقة إلى بغداد، فهاجر إلى النجف ليواصل عطاءه العلمي، فترك لنا من الحديث ـ بعد أن قارب السبعين خريفاً ـ كتابه الأمالي أو المجالس في الأخبار.

وفي الاستبصار رأى أنّ يجمع الأخبار المختلفة والمتعارضة ليبيّن حقيقتها وواقعها بطريقة جديدة، حتّى أصبح الاستبصار فريداً في بابه، بشهادة أهل الحديث وأربابه. وأما التهذيب، فنجد الشيخ فيه يجمع بين الحديث والفقه وبين الرواية والدراية. فمع كونه كتاباً حديثياً، إلاّ أنّه ضمّ بين دفتيه دفاعاً محكماً عن آرائه في سائر الفروع الفقهية ابتداءً من الطهارة وانتهاءً بالديات، وذلك بجمع أدلّتها من الحديث الصحيح المسند مع تضعيف ما خالفها أو تأويله بكل دقّة وتفصيل.

ومن هنا وقف فحول العلماء إزاء التهذيب والاستبصار معاً موقف الإعجاب

الشديد، ولا بأس بنقل ما قاله واحد منهم، وإن لم يكن الغرض تفصيل أقوالهم.

قال السيّد بحر العلوم في الفوائد الرجالية عن دور الشيخ الطوسي في الحديث: وأمّا الحديث، فإليه تُشد الرحال، وبه تبلغ غاية الآمال، وله فيه من الكتب الأربعة ـ التي هي أعظم كتب الحديث منزلة، وأكثرها منفعة ـ: كتاب التهذيب وكتاب الاستبصار، ولهما المزيّة الظاهرة باستقصاء ما يتعلّق بالفروع من الأخبار، خصوصاً التهذيب، فإنّه كافٍ (كان) للفقيه فيما يبتغيه من روايات الأحكام مغنياً عمّا سواه في الغالب، ولا يغني عنه غيره في هذا المرام، مضافاً إلى ما اشتمل عليه الكتابان من الفقه والاستدلال، والتنبيه على الأصول والرجال، والتوفيق بين الأخبار، والجمع بينها بشاهد النقل أو الاعتبار (الفوائد الرجالية ٣: ٢٢٩).

ومن هنا اعتمد التهذيب بشكل مباشر فطاحل الفقهاء، قال السيّد محسن الأمين العاملي عن هذه الظاهرة: «وكفى أنّ العلاّمة الحلّي جعله موضع اعتماده وحده في نقل الأحاديث في كتاب التذكرة إلاّ ما شذّ» (أعيان الشيعة ٩: ١٦١).

٣ـ ٢ـ تيسير سبل التأويل والجمع بين الأخبار

حاول الشيخ الطوسي في كتابيه التهذيب والاستبصار تيسير فهم التأويل الصحيح للأحاديث المختلفة بسبل شتّى، مع بيان كيفية الجمع بينها.

ومن هنا اضطرّ إلى رصدها وتتبّعها في جميع ما وصل إليه من كتب الحديث وأُصوله ومصنّفاته، حتّى قال عن جهوده تلك في كتاب العدّة في أُصول الفقه ـ في ذِكر الخبر الواحد، وجملة القول في أحكامه ـ ما هذا نصّه: «وقد ذكرت ما ورد عنهم عليهم السلام من الأحاديث المختلفة التي تختصّ بالفقه في كتابي المعروف بـ: الاستبصار، وفي كتاب تهذيب الأحكام ما يزيد على خمسة آلاف حديث» (العدّة في أُصول الفقة ١: ١٣٧ ـ ١٣٨، الفصل الرابع). وهذا العدد وإن لم يجتمع

في كتاب حديثي شيعي قبل كتاب التهذيب قطّ، إلاّ أنّه لا يمثّل العدد الكلّي الذي وقف عليه الشيخ الطوسي من الأخبار المختلفة، بدليل أنّه وصف ما لم يذكره ـ في موارد عدّة من الكتابين ـ بالكثرة.

ومن الأمثلة الدالّة على ذلك ما ذكره الشيخ في باب الأحداث الموجبة للطهارة من التهذيب، من الأخبار الدالّة على كون النوم من الأحداث الموجبة للطهارة، كخبر سماعة، وخبر زرارة، وخبر عبد الحميد بن عواض، وخبر محمّد بن عبيد الله وعبد الله بن المغيرة، وخبر إسحاق بن عبد الله الأشعري.

فقد أورد الشيخ بعد تلك الأخبار خبرين آخرين تضمّنا نفي إعادة الوضوء من النوم، وهما: خبر عمران بن حمران، وخبر بكر بن أبي بكر الحضرمي، ثمّ قال: «وكذلك سائر الأخبار التي وردت ممّا يتضمّن نفي إعادة الوضوء من النوم؛ لأنّها كثيرة» (تهذيب الأحكام ١ : ٧، ذ ح ٧ باب ١). ثمّ بيّن المعنى المراد بالنوم المذكور في الخبرين بما يزيل التنافي الظاهر بينهما وبين ما تقدّم عليهما من أخبار.

وهذا يكشف عن أنّ إعراض الشيخ عمّا وصفه بالكثرة، إنّما كان بسبب اكتفائه بذِكر بعضه؛ ولمّا كان جواب بعضه هو جواب الكلّ بحكم وحدة الدلالة، فلا معنى لذِكر الجميع سوى التطويل الذي حرص الشيخ على تجنّبه في مؤلّفاته كافّة.

كما أنّ التمعّن في أخبار التهذيب يكشف هو الآخر عن استقصاء الشيخ لأدلّة الفقه من الأخبار المتّفقة وإن لم يذكرها كلّها في التهذيب عند تعرّضه لشرح أقوال شيخه المفيد وبيان مستندها، إذ أقصى الكثير منها واكتفى ببعضها للعلّة المذكورة في تركه الكثير من الأحاديث المختلفة.

ونظرة سريعة واحدة إلى أيّ باب من أبواب الوسائل تشعرك بهذا، وكم من حديثٍ تجده مخرّجاً عن الكافي أو الفقيه أو غيرهما من الكتب التي اعتمدها الشيخ

وبشكل مطّرد، ولكنّك لا تجده لا في التهذيب ولا في الاستبصار، بل تجد نظيره! وفي هذا دلالة واضحة على استفراغ الشيخ ما في وسعه لتتبّع واستقصاء أدلّة الأحكام الفرعية والوقوف عليها عن كثب، ثمّ إقصاء ما شاء منها واختيار ما وافق مسلكه في الاختصار.

وكدليل آخر على تلك الجهود المضنية غير المنظورة أيضاً، تنبيهه على ما لم يؤخذ من فتاوى الشيخ المفيد من جهة الأثر، كقوله مثلاً في باب أوقات الصلاة: «فأمّا ما ذكره رحمه الله من اعتبار الزوال بالاصطرلاب والدائرة الهندسية، فالمرجع فيه إلى أهل الخبرة، وليس مأخوذاً من جهة الأثر» (تهذيب الأحكام ٢: ٢٦، ذح ٧٤ باب ٤).

وعلى أيّة حال، فإنّ المهمّ هنا هو تسجيل ما يدلّ بصراحة على دوره العظيم في خدمة الحديث الشريف، لا سيّما الحديث المختلف، وذلك من خلال تيسير سُبل تأويله وكيفية الجمع بين مداليل ما اختُلف واتُّفق، وهو ما سنبيّنه في الفقرات الآتية:

٣ـ ٢ـ ١ـ بيان معاني الأخبار

ربّما يظنّ حصول التعارض بين جملة من الأخبار بسبب سوء فهم دلالاتها، مع أنّها في الواقع متّفقة غير مختلفة. ومن هنا نجد الشيخ الطوسي قد أوْلى هذا النوع من الأخبار عناية خاصّة، إذ بيّن ما يكتنفه من غموض وأزال الالتباس المؤدّي إلى الظنّ باختلاف وتناقض تلك الأخبار.

فغايته إذاً من بيان المعنى لجملة من الأخبار إزالة ذلك الالتباس والقضاء عليه، ولا شكّ أنّ فهم الخبر على وجهه يتطلّب معرفة واسعة في اللغة ودلالات

الألفاظ، فضلاً عن التضلّع بالحديث درايةً وروايةً.

وهناك أمثلة شتّى في التهذيبين شاهدة على عناية الشيخ بهذا الجانب نتركها خوف الإطالة. وهذه الطريقة في توضيح المتون وإن وجدت بذورها في كتب الحديث المصنّفة قبل التهذيب، كالكافي، والفقيه، إلاّ أنّها لم تكن مطّردة في جميع ما في تلك الكتب من متون هي بحاجة إلى بيان وتوضيح، كما هو الحال في التهذيب، والاستبصار.

٣ـ ٢ـ ٢ـ بيان فقه الحديث

تعرّض الشيخ الطوسي في كتاب التهذيب إلى بيان فقه الأحاديث، خصوصاً المردّدة منها بين عدّة وجوه محتملة، فكان يأخذ بأقواها حجّة وأبرمها دليلاً، ويوجّه فقه الحديث تارة على أساس ذائقته الفقهية مع الفهم الثاقب وإعمال الفكر في فهم الخبر، وأُخرى على أساس تراكم مؤيّدات ذلك التبيّن من الأثر، والأخير هو المطّرد في سائر أجزاء التهذيب، بل هو المصرّح به في ديباجة الكتاب. والأمثلة كثيرة فلا نطيل.

وهذه الطريقة المثلى ـ في فهم السُنّة الشريفة بالسُنّة نفسها ـ قد انعكست بكلّ وضوح على كتاب التهذيب وكتاب الاستبصار اللذين قلّما نجد فيهما فقهاً تفريعياً مستنبَطاً، فكانا بحقّ محاولة بِكر جمعت مع أغراضها التي أشرنا لها سابقاً فقهاً روائياً يكاد يكون بتحليلاته وتأويلاته ومحامله الآتية قليل النظير.

٣ـ ٢ـ ٣ـ صفة التأويل بالأثر

إذا كان المراد بالتأويل، هو ما لم يكن مقطوعاً به لتردّده بين عدّة وجوه محتملة؛ لأنّه اللفظ الذي يراد به المعنى المرجوح من محتملاته، فإنّه لا يمكن أبداً وصف

تأويلات التهذيب والاستبصار كلّها بهذا التعريف، لأنّها لم تكن ـ في الكثير منها ـ سوى تفسيراً للسُنّة بما صحّ من السُنّة الشريفة نفسها.

وبهذا يعود التأويل تفسيراً، وتنقلب دلالته الظنّية إلى القطع، لكون المقتضي للحمل على المرجوح قطعياً، ومن غير المعقول أن يكون مقتضي المحمول قطعياً في دلالته ـ كما لو كان من الحديث المتواتر ـ، ومع هذا يكون المحمول ظنّياً!

وهذه الحقيقة بالإمكان تلمّسها في أغلب أبواب التهذيب أو الاستبصار؛ لأنّ تراكم المؤيّدات الصحيحة الصريحة لكثير من التأويلات، مع تعدّد طرقها إلى أهل البيت عليهم السلام في كتاب التهذيب نفسه، وفي خارجه أيضاً؛ لِما تقدّم من اعتماد الشيخ طريقة الاختصار، وهو ما يوحيه لفظ تهذيب الأخبار زيادة على ما أثبتناه في صحّة تلك الطريقة، يعني تواتر تلك المؤيّدات.

وعليه يكون العامل على طبق بعض تأويلات الشيخ، يكون عاملاً في الواقع على طبق الفتوى والأثر (الصحيح أو المتواتر)، وهذا هو ما أشار إليه الشيخ في ديباجة التهذيب.

وهذا لا يعني أنّ جميع ما في التهذيب أو الاستبصار من تأويل هو بهذه المثابة، كما يُعلم من مراجعة فتاوى ابن إدريس الحلّي في السرائر، ولكن الإنصاف اقتضى التنبيه على وجود الكثير من التأويل الذي لم يغادر الوصف المذكور.

وهذا ممّا ينبغي الالتفات إليه في مقام معرفة قوّة التأويل الموقوفة على معرفة رتبة مؤيّداته، وعليه سيكون تقييم التأويل بالنظر إلى شواهده اللاحقة غير مجزٍ ما لم يتمّ النظر إلى مؤيّداته السابقة. بل وحتّى النظر إلى كِلا القسمين غير كافٍ في المقام، لاحتمال وجود مؤيّدات أُخر في باب آخر من التهذيب.

وإذا لوحظ منهجه في الاختصار كما تقدّم عُلم أيضاً بأنّ ما ذُكر من مؤيّدات

وشواهد لصحّة التأويل لا يدلّ على عدم وجود نظائرها في غير التهذيب؛ لِمَا مرّ من أنّه ليس من طريقة الشيخ ذِكر جميع ما استقصاه من الأخبار المتّفقة. ومن هنا أصبحت معرفة قوّة التأويل بالأثر مضنية حقّاً، إذ تتطلّب من الباحث الرجوع إلى سائر المؤيّدات الخبرية ودراستها سنداً ودلالة؛ وقد لا يتأتّى هذا إلاّ إلى المتضلّعين بعلم الحديث روايةً ودراية.

ويذهب بعض الباحثين إلى أنّه حتّى لو افترضنا عدم وجود المؤيّد الآخر لا في التهذيب ولا في غيره، فلا يقدح هذا أيضاً بصحّة التأويل بحجّة ضعف مؤيّده المذكور بعده بحسب الاصطلاح، لسببين، وهما:

الأوّل: وهو ما أشار إليه الشيخ حسن في منتقى الجُمان، وحاصله: إنّ الشيخ لم يتوخّ في أسانيد التهذيب سوى العلوّ، ولهذا فضّل بعض الطرق الضعيفة بحسب الاصطلاح ـ على غيرها من الطرق الصحيحة المتوافرة لديه إلى أصحاب الكتب والمصنّفات المشهورة، كما هو واضح في كتابه الفهرست (راجع: منتقى الجمان ١: ٢٢ ـ ٢٣ من الفائدة الثالثة، وج ١: ٢٩ ـ ٣٠ من الفائدة الخامسة).

وبهذا يُفسّر استئثاره بما رواه عن محمّد بن الحسن بن الوليد القمّي ـ وهو من مشايخ الشيخ الصدوق ـ بتوسّط الشيخ ابن أبي جيد القمّي، وهذا العلوّ في الإسناد لا يتوفّر للشيخ بغير هذا الطريق. على أنّ ابن أبي جيّد ليس ضعيفاً عند كثيرين، فهو محلّ اعتماد غير واحد من مشايخ الشيعة، وثقة جليل عند طائفة من العلماء وإن ضعّفه بعضهم.

الثاني: إمكان تصحيح أكثر طرق الشيخ الضعيفة باستخدام نظرية تعويض الأسانيد التي لم تأخذ دورها كما ينبغي عند جميع الباحثين. فكيف الحال إذاً لو كان المؤيّد صحيحاً ونظائره الكثيرة مثله؟!

وفيما قاله مواقع للنظر تحتاج لبسط كلام فلا نطيل هنا.

٣- ٢- ٤- بيان وجوه الخبر وتعدّد احتمالاته

الخبر الذي تكون له عدّة وجوه محتملة، ويكون أحدها مرجوحاً، فحمله على الوجه المرجوح بمقتضى ما هو معتبر ـ كالخبر الصحيح أو المتواتر ـ يسمّى تأويلاً. وهذه طريقة شائعة في فهم الكثير من الأخبار المختلفة عند محاولة جمعها مع الأخبار المتّفقة. وتأويل المختلف بهذه الطريقة؛ ليوافق دلالة المتّفق ـ ولو على وجه من الوجوه ـ تتناسب قوّته تناسباً طردياً وقوّة المقتضي لذلك التأويل. فكلّما كان المقتضي معتبراً كان التأويل معتبراً ومقبولاً.

وهذا لا يعني نفي الوجوه الأخر لكونها محتملة، ولكن درجة احتمالها تقاس بقوّة المقتضي للوجه الراجح؛ لأنّها تتناسب عكسياً معه ولكن من جهة واحدة، ونعني بها تضاؤل درجة احتمال بقاء الوجوه الأخر كلّما ازدادت قوّة المقتضي للوجه الراجح مع بقائها على مستوى الاحتمال عند ضعفه؛ إذ الفرض افتقارها إلى أيّ سبب مرجّح سواء كان ضعيفاً أو ذا قوّة. وأمّا لو بلغ المقتضي لِما هو راجح درجة لا يمكن معها اعتماد التأويل وبأيّ نحوٍ، فحينئذٍ ستتكافأ جميع وجوه الخبر ويعود متشابهاً، ويرجع في تفسيره إلى المحكم إن وجد، وإلاّ فالتوقّف كما هو مقرّر في محلّه.

وعلى هذا قد يلغي الطرف الراجح بقيّة الوجوه الأخر ـ وإن كانت محتملة ـ في ما لو بلغ مقتضيه درجة التواتر؛ لأنّ درجة احتمالها ستهبط إلى أدنى المستويات إلى أن تتلاشى بفعل قوّة الوجه الآخر المؤيّد بالتواتر.

وجدير بالذكر هنا هو أنّ المقتضي لحمل الخبر المختلف على أحد الوجوه قد لا

يكون مقتضياً لذلك في الواقع، وإنّما خفي على صاحب التأويل ذلك، فأخذ بالمحتمل الضعيف، أو بما هو ليس بمحتمل أصلاً وعدّه راجحاً وترك الراجح بعد أن جعله محتملاً.

والشيخ ـ رضي الله تعالى عنه ـ لم يقتصر على ما استعرضناه من فقرات في مجال تيسير سبل التأويل الصحيح وكيفية الجمع بين الأخبار المختلفة، بحملها على وجوه واحتمالات متعدّدة راعى فيها اختلاف الحال لكي لا تتهافت فيما بينها، ولكي يكون جذرها ـ وهو الخبر المختلف أو المحتاج إلى شيء من المحامل الآتية ـ موافقاً لِما رواه في بابه من الأخبار المتّفقة التي لا تحتاج إلى شيء من ذلك. بل كانت له محامل أُخرى طالما استخدمها لأجل تلك الغاية في تمحيص وتحقيق الأخبار التي أوردها في كتابيه: التهذيب و الاستبصار؛ وهذا ما سنكشفه من خلال الفقرات الآتية.

٣ـ ٢ـ ٥ـ حمل المجمل على المفصّل

المجمل هو كلّ ما له دلالة غير واضحة، وهو إمّا أنّ يكون لفظاً، وحينئذ لا يعرف مراد المتكلّم بالضبط، أو فعلاً فيُجهل مراد الفاعل، فالمجمل إذاً هو اللفظ أو الفعل الذي لا ظاهر له، وقد يسمّى بالمبهم، ولا فرق بينهما إلاّ من جهة التسمية. وأمّا المفصّل، وقد يسمّى بالمبيّن أيضاً، ولا فرق بينهما: فهو كلّ لفظ أو فعل له ظاهر يدلّ على مراد المتكلّم أو قصد الفاعل.

ومن غير شكّ أنّ فهم الخبر غير الواضح في حكمٍ، لا يتمّ إلاّ بالرجوع إلى الواضح في ذلك الحكم نفسه. وهذا هو المراد واقعاً من حمل المجمل على المفصّل.

ولهذا نجد أنّ الشيخ الطوسي قد عُني عناية واضحة بجميع الأخبار المجملة،

وذلك بالرجوع إلى الأخبار المفصّلة؛ ليؤكّد بذلك أنّ الكثير من الأخبار لم تكن في حقيقتها متعارضة ما دام الضابط الكلّي في الخبرين تكاذب دليلهما على وجه يمتنع اجتماع صدق أحدهما مع صدق الآخر.

٣ـ ٢ـ ٦ـ حمل المطلق على المقيّد

المطلق: هو اللفظ الدالّ على الماهية غير مقيّدة، وفي مقابله المقيّد. والمطلق تارة يكون في المفردات كاسم الجنس، وعلم الجنس، والنكرة، وتارة يكون في الجمل كصيغة (إفعل)، والجملة الشرطية، وقد فُصِّل الكلام عنهما في كتب أصول الفقه لدى الفريقين.

وجدير بالذِكر هنا أنّ هذا الحمل لا يكون مطلقاً في جميع الأحوال، كما هو مقرّر في علم الأصول، إذ ربّما عملوا بالمطلق والمقيّد معاً من دون إلغاء المطلق، ومن دون أن يترتّب على ذلك محذور، كما لو جاء الخبر مثلاً باستحباب زيارة الإمام الحسين عليه السلام، ثمّ جاء خبر آخر باستحباب الزيارة يوم عاشوراء. فهذا لا يعني أنّه قيدٌ للزيارة بهذا اليوم، بل يفيد تأكيد الاستحباب.

وعلى أيّة حال فإنّ الشيخ الطوسي قد راعى في الحمل المذكور عدم إمكانية العمل بالمطلق مع وجود المقيّد له، أو المقيّدات، وبذلك رفع ما يوهم التنافي بين الأخبار. وإن كان لطريقته جوانب عدّة تحتاج لمزيد تفصيل وتقويم نتركه الساعة.

دور الشيخ الطوسي في علوم الحديث الشريف

إذا كانت ريادة الشيخ الطوسي في مقام الفقه الإمامي المستنبط واضحة لدى الجميع باعتباره أوّل من استوعب جميع الطاقات الفقهية السابقة التي تكاد تنحصر بجهود ابن الجنيد، والمفيد، والسيّد المرتضى رضي الله تعالى عنهم، وصبّها

في قالب جديد رائع، فإنّ فقهه الروائي لا يقلّ درجة عن فقهه المستنبط، فهو رائد الفقهَين، وإن كان الأخير هو السائد قبل عصر الشيخ الطوسي عند جميع فقهاء الإمامية.

ولم يكن هذا ليتسنّى للشيخ، لو لم يشبع الأخبار المروية في الفقه الإمامي بحثاً وتمحيصاً، بعد أن حصرها ـ بجميع أقسامها وفروعها الكثيرة ـ بثلاثة أقسام لا رابع لها، وهي:

١ ـ الأخبار المتواترة.

٢ ـ الأخبار المحتفّة بالقرائن.

٣ ـ أخبار الآحاد.

والمتواتر لا نقاش في حجّيّته؛ ولهذا ترى الشيخ قد اكتفى بالقول عن الأخبار المتواترة بأنّها موجبة للعلم والعمل، مولياً عنايته بدراسة القسمين الآخرين، مبيّناً في ذلك القرائن المحتفّة بالخبر بقسميها، وهما: ما دلّ منها على صحّة الخبر في نفسه، وما دلّ منها على صحّة متضمَّنه مفصِّلاً طرق الجمع بين أخبار الآحاد المتعارضة، وطرق الترجيح أيضاً، وهذا الموقف العلمي النظري إزاء جميع الأخبار المروية عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم وعن الأئمّة عليهم السلام، قد بيّن مفصلاً في كتب الاجتهاد الإمامي.

ويرى بعضهم أنّ موقفه العلمي النظري إزاء تلك الأخبار ـ وهو ما أسّسه في مقدّمة التهذيب وديباجة الاستبصار، وأكّده في كتابه: العدّة في أُصول الفقه ـ لم يختلف عن موقفه العملي التطبيقي بشأن تلك الأخبار؛ لأنّ ما مهّده من سبل الجمع والترجيح وغير ذلك أوّلاً، سار عليه ثانياً، ولم يشذّ عنه ولو في مورد واحد، ومن هنا لم يحصل بين الموقفين تهافت أو تناقض، فيما يرى آخرون أنّه قد وقعت

بعض أشكال التهافت في كلامه.

يقول الفريق الأوّل المدافع عن الشيخ الطوسي وتجربته بأنّ بعض الباحثين اشتبه اشتباهاً كبيراً بشأن ما أسّسه الشيخ في موقفه العلمي الأوّل من القرائن المحتفّة بالخبر، وطرق الجمع بين الخبرين المتعارضين، وسبل الترجيح بينهما، معمّماً نتائج اشتباهه ليمسّ به كِلا الموقفين، وهو ما نجده ـ مع الأسف ـ عند الأُستاذ علال الفاسي، المعروف بين أوساط المثقّفين، وذلك في بحثه الموسوم: «من المدرسة الكلامية»؛ إذ تعرّض فيه إلى الشيخ الطوسي في كتابيه التهذيب والاستبصار، قائلاً ما نصّه:

«إذا تتبّعت ضروب القرائن التي نقلناها عن الشيخ، ووسائل الجمع، لا يمكن طرح أيّ حديث ينسب للرسول [صلى الله عليه وآله وسلم]، أو الأئمّة [عليهم السلام]؛ لأنّه لا بُدّ أن يدخل في واحد منها، وهذا في الواقع اعتماد على الفكر لتبرير ما روي من الأخبار غير الصحيحة، ولو كانت ظاهرة الوضع» (من المدرسة الكلامية، لعلال الفاسي، بحث قدّم إلى مؤتمر الشيخ الطوسي في ذكراه الألفيّة، المنعقد في مدينة مشهد سنة ١٣٨٥هـ، منشور في بحوث المؤتمر ٢: ٢٨٣ ـ ٢٨٤).

ويناقش الفريق المدافع عن الشيخ الطوسي هذا الكلام بالقول: كيف اقتنع الأُستاذ علال الفاسي بهذا الكلام، وهو يعلم بأنّ موقف علماء المسلمين جميعاً إزاء الخبرين المتعارضين، إنّما ينطلق ابتداءً من محاولات الجمع بينهما؛ فإن أمكن الجمع بينهما بتأويل أحدهما بما يوافق دلالة الآخر ولو بوجه من الوجوه فهو المتعيّن عندهم بلا خلاف، وقد صنّفوا في ذلك كتباً، كتأويل مختلف الحديث لابن قتيبة الدينوري، وغيره. وأمّا لو تعذّر الجمع، فلا بُدّ من الرجوع إلى طرق الترجيح بين

الخبرين المتعارضين؛ وحينئذ إمّا أن يتساوى الخبران في كلّ شيء؛ لفقدان أيّة صفة مرجّحة لأيٍّ منهما، وهنا لا مناص من أحد القولين، وهما: التساقط، أو التخيير، وإمّا أن يترجّح أحدهما دون الآخر، وهنا لا بُدّ من العمل بالراجح وطرح الآخر.

والشيخ الطوسي أشار لكلّ هذا في أوّل الكتابين، ومارسه عملياً فيهما، فكيف يقال إذاً بأنّه لم يطرح أيّ حديث في كتابيه التهذيب والاستبصار، ولو كان ظاهر الوضع؟!

ويكمل المدافعون قولهم: أغلب الظنّ أنّ الأُستاذ علال الفاسي اشتبه بقول الشيخ الطوسي في ديباجة الاستبصار؛ إذ جاء فيها بعد تفصيل القرائن المحتفّة بالخبر، ووسائل الجمع وطرق الترجيح ما هذا نصه: «وأنت إذا فكّرت في هذه الجملة وجدت الأخبار كلّها لا تخلو من قسم من هذه الأقسام، ووجدت أيضاً ما عملنا عليه في هذا الكتاب وفي غيره من كتبنا في الفتاوى والحلال والحرام، لا يخلو من واحدة من هذه الأقسام» (الاستبصار ١: ٥).

فحسب العلامة الفاسي أنّ جميع ما أورده الشيخ من أخبار، داخل في دائرة الاحتجاج والاستدلال، لا سيّما وأنّ الكلام المتّصل بهذه العبارة مسوق في دائرة الاحتجاج وكيفية الاستدلال بالخبر.

ومع هذا لا يُعذر الباحث في اشتباه كهذا ـ من وجهة نظر المدافعين ـ خصوصاً وأنّ الشيخ رحمه الله قد بيّن قبل هذا نوعية الأخبار التي لا يجوز العمل بها لعدم إمكانية اعتمادها، كالخبر المعارِض للإجماع، أو ما كانت شهرة الفتوى على خلافه، وكذلك التصريح بطرح الخبر الراجح والعمل بالأرجح، كما لو حصل التفاوت بينهما من جهة كثرة الرواة، أو عدالتهم، ونحو ذلك من الأُمور الأُخر. ثمّ ماذا يقال عن تصريح الشيخ بالعمل بالخبر الموافق لدلالة الأصل وترك ما خالف تلك الدلالة؟!

وإذا عرفنا أنّ المقصود بدلالة الأصل عند الشيخ، هي القواعد الكلّيّة المستنبطة من عمومات الآيات القرآنية، والأخبار المتواترة، والصحيحة الثابتة، والأُصول العملية، كأصل البراءة والاستصحاب، إلى غير ذلك ممّا ذُكر في محلّه، علمنا بخطأ ما ذكره العلامة علال الفاسي؛ لأنّ الشيخ الطوسي نفسه لا يرى أنّ جميع ما رواه من أخبار في التهذيب أو الاستبصار موافق لدلالة الأصل عنده، ويدلّ عليه طرحه لجملة من الأخبار المروية فيهما مع تصريحه بضعفها؛ لمخالفتها لظاهر القرآن الكريم، أو السُنّة الثابتة، أو الإجماع، ونحو ذلك من التصريحات.

على أنّ الحاصل من كلام الشيخ في مقدّمتَي التهذيب والاستبصار ـ فضلاً عمّا في أصل الكتابين ـ أنّه لا يعمل بالخبر الشاذّ النادر الذي لم يكن معروفاً في الأُصول المعتبرة، كما أنّه لا يعمل بالخبر المخالف لدلالة الأصل، ولا بالخبر الضعيف المعارض بما هو أقوى منه، ولا حتّى بالصحيح الذي هذه صفته أيضاً، وأين هذا من القول بأنّه لم يطرح أيّ حديث مرويّ حتّى ولو كان ظاهر الوضع؟!

هذا وللبتّ في الحكم بين المدافعين هنا والناقدين نحتاج لبسط كلامٍ نتركه، وإنّما أحببنا الإشارة فقط.

٣ـ ٣ـ وجوه فساد الخبر عند الطوسي، أو منهجه في اعتبار الأخبار

لا شكّ أنّ التعرّض لبيان وجوه فساد الخبر عند الشيخ الطوسي، يكشف عن نوعية الحديث المعتمد عنده؛ لأنّ قوله ـ مثلاً ـ بأنّ هذا الخبر مردود لمخالفته إجماع المسلمين، يدلّ بمفهومه على اعتماده على الخبر الموافق لهكذا إجماع.

وعليه، هذا يجمع بين ما جاء في عنوانه، وبين جملة وافرة من احتجاجات الشيخ الطوسي واستدلالاته على الحكم الفقهي بأخبار التهذيب والاستبصار المروية عن

النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، وعن أهل بيته الأئمّة الأطهار عليهم الصلاة والسلام.

وسوف يتّضح ـ إن شاء الله ـ بأنّ الشيخ لم يعتمد على الفكر لتبرير ما روي من الأخبار غير الصحيحة، وإنّما اعتمد الفكر ليردّ به عن بصيرةٍ على قول من سمّاهم الشيخ بالجهّال من أصحاب الحديث: «أنّه ينبغي أن يروى الحديث على ما جاء وإن كان مختلّ المعنى!» معلّلاً ذلك بقوله: «لأنّ الله تعالى دعا إلى التدبّر والتفقّه، وذلك مناف للتجاهل والتعامي» (التبيان في تفسير القرآن ٩: ٣٠١).

وهكذا أصبح الشيخ ـ بفضل اعتماده على الفكر والتدبّر لنصوص الأخبار ـ من المحدّثين البعيدين نسبيّاً عن الأخبار المزيّفة الموضوع.

وسوف نتلمّس هذه الحقيقة من خلال ما قاله في كتابيه التهذيب والاستبصار وبعض كتبه الأُخرى، لا سيّما كتاب العدّة في أُصول الفقه، بشأن الأخبار المردودة عنده، وعلى النحو الآتي:

٣ـ ٣ ـ ١ـ الأخبار الموضوعة

الخبر الموضوع هو الخبر المكذوب الذي لا أصل له، ولا خلاف بين المسلمين جميعاً في وجوب طرحه، وعدم اعتماده في شيء البتّة، وموقف الشيخ من الخبر المعلوم وضعه هو موقف الأُمناء على الدين، وهو وإن كان معلوماً وواضحاً كالشمس، إلاّ أنّنا سنذكره لسببين:

أحدهما: لإثبات أنّ الطوسي كان يردّ الأخبار غير الناهضة وليس بالذي يبرّر كل خبر.

والآخر: تعرّض الشيخ لبيان الأُمور التي يعرف من خلالها الخبر المكذوب

على الله ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم، ولا يخفى ما في الأخير من فوائد.

ولكنّني مع ذلك اعتقد بأنّ الطوسي أفرط بعض الشيء في طرق الجمع والتوفيق، ولكنّ هذا لا يعني أنّه كان يبرّر كل خبر.

وعلى أيّة حال، فقد قال الشيخ الطوسي: «إنّ في الأخبار المرويّة عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم كذباً، كما إنّ فيها صدقاً، فمن قال: إنّ جميعها صدق، فقد أبعد القول فيه، ومن قال: إنّها كلّها كذب، فكذلك؛ لفقد الدلالة على كِلا القولين، وقد توعّد النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم على الكذب عليه بقوله: (من كذب عليَّ متعمّداً فليتبوّأ مقعده من النار)، وتجنّب كثيرٌ من أصحابه الرواية، نحو الزبير، والبراء بن عازب، لمّا تبيّنوا أنّه وقع فيها الكذب، فروي عن البراء أنّه قال: (سمعنا كما سمعوا، لكنّهم رووا ما لم يسمعوا)! وروي عن شعبة أنّه قال: (نصف الحديث كذب). ولأجل ما قلنا حمل أصحاب الحديث نفوسهم على نقد الحديث، وتمييز الصحيح منها من الفاسد» (العدّة في أُصول الفقه ١: ٨٩ ـ ٩١).

ثمّ بيّن بعد ذلك الطرق التي يعلم بها كذب الخبر في كلام طويل شغل عدّة صفحات، نكتفي ببعضها:

فمنها: أن يكون مُخبَر الخبر ـ أي المحكوم عليه في الخبر ـ على خلاف ما تناوله الخبر، ومنه يُعلم أنّه كذب.

ومنها: أن لا ينقل الخبر كما ينبغي مع توفّر الدواعي إلى نقله، فإذا لم يُنقل كنقل نظيره ولم يكن هناك أيّة موانع من خوف أو تقيّة، عُلم كذبه.

ومنها: أن تكون الحاجة في باب الدين إلى نقله ماسّة، فإذا لم يُنقل نَقل نظيره مع ارتفاع الموانع حُكم بكذبه.

ومنها: أن يكون ظاهر الخبر يقتضي الجبر والتشبيه وإن رواه الصحابة، لجواز

الغلط عليهم لعدم عصمتهم، وأمّا ما رواه التابعون وغيرهم في ذلك، فلا يمنع من وقوعهم في الكذب.

ومنها: أن يُعلم بأنّ المحكوم عليه في الخبر لو كان صحيحاً لوجب نقله على وجه تقوم به الحجّة، فإذا لم يتحقّق ذلك كان كذباً.

ومنها: أن يكون مفاد الخبر مخالفاً لِما عُلم بالضرورة، فإن كان كذلك فيقطع بكذب الخبر.

ومنها: أن يكون المحكوم عليه في الخبر ممّا لو فتّش عنه من يلزمه العمل به لوجب أن يعلمه، فإذا لم تكن هذه حاله علم بكذبه.

ومنها: أن يكون مخالفاً لدليل العقل ومقتضاه، ولا يمكن حمله على وجه مقبول.

ومنها: أن يكون مخالفاً للدليل الشرعي الثابت ولا يمكن تأويله بوجه يوافق أدلّة الشرع.

ومنها: أن لا يكون الخبر متضمّناً لشيء من الغلط الفاحش في التاريخ.

ومنها: أن لا يكون الخبر منافياً لتنزيه الأنبياء عليهم السلام.

ومنها: أن يكون في الخبر تعليل ضعيف لا يمكن صدوره عن المعصوم عليه السلام، نظير ما ورد من التعليل في كون شهر رمضان لا يزيد ولا ينقص عن ثلاثين يوماً.

ومنها: أن يحصل اعتراف بالوضع أو شبهه، كاعتراف أحمد بن أبي بشر السرّاج بخصوص ما انتصر به لمذهبه في الوقف ومنع الشهادة بالنصّ على الإمام الرضا عليه السلام، ومن هنا احترز الشيخ وغيره من العلماء المتقدّمين بترك رواية الثقة المنحرف عن المذهب في ما لو انتصر لمذهبه بخبر اختصّ هو بروايته.

ومنها: أن يصرّح أحد الرواة مثلاً، بأنّه ما سمع من فلان من الحديث إلاّ مقدار كذا من الأحاديث، ثمّ يروي عنه بعد ذلك كثيراً، وهو ما بيّنه الشيخ الطوسي بحقّ بعض الرواة الّذين صدر عنهم ذلك، وهو يجري مجرى الاعتراف بالوضع.

ومنها: أن يكون الخبر مروياً مِن طريق مَن عُرف بالكذب، أو الوضع واشتهر بذلك.

ومنها: أن يكون الخبر المرويّ رواه مَن ورد تكذيبه ولعنه وذمّه على لسان الأئمّة عليهم السلام، وهو ممّا تفرّد بروايته؛ وواضح أنّه لا مانع من الرواية عنه قبل صدور ذلك فيه، أي جواز الرواية عنه قبل انحرافه وفي حال استقامته.

ومنها: أن لا يكون الخبر المسند إلى شخص المعصوم عليه السلام مخالفاً لِما عُرف من مذهبه وتواتر عنه، ولم تكن ثمّة تقيّة فيه، كما لو ورد التصريح من المعصوم نفسه عليه السلام بأنّه لم يقل مثل ذلك الخبر المكذوب عليه (راجع في هذا كلّه: العدّة في أُصول الفقه ١: ٦٧، ٨٩ ـ ٩٦، ١٥١؛ والتبيان ٧: ٢٦٠، و٩: ٨٣، و١٠: ٢٦٨؛ وتهذيب الأحكام ٤: ١٧٢ ـ ١٧٥، ح ٤٨٥ باب ٤١؛ والغيبة: ٦٦ ـ ٦٧، ٦٩، ٣٥١؛ ورجال الكشّي ٢: ٦٩٢ ـ ٦٩٩، رقم ٧٤١).

جديرٌ بالإشارة إلى أنّ بعض القرائن التي ذكرها يمكن أن تخضع للنقاش، لكنّنا نوصّف هنا حاله ولا نحاكم منهجه بشكل تام.

٣ـ ٣ ـ ٢ـ الأحاديث الضعيفة

الضعيف لغة: خلاف القوي، ومن هذا المعنى انبثق تعريف الحديث الضعيف في الاصطلاح، إذ يفهم من تعاريفهم له، أنّه ما فقد صفة أو أكثر من صفات القوّة المشخّصة في أدنى مراتب الحديث المعتبر بنفسه في اصطلاح الفريقين. ومن هنا

عرّفه ابن الصلاح بأنّه: «كلّ حديث لم تجتمع فيه صفات الحديث الصحيح ولا صفات الحديث الحسن» (علوم الحديث: ٤١)، وعرّفه الشهيد الثاني، بقوله: «وهو ما لا يجتمع فيه شروط أحد الثلاثة المتقدّمة؛ بأن يشتمل طريقه على مجروح بالفسق ونحوه، أو مجهول الحال، أو ما دون ذلك كالوضّاع» (الرعاية لحال البداية في علم الدراية: ٨٦).

وللحديث الضعيف أنواع متعدّدة، كالمرسَل، والمنقطع، والمعضل، والمدلّس، والمعلّل، والمضطرب، والمقلوب، والشاذّ، والمنكَر، والمتروك، والموقوف، والمضمر، وغيرها كثير، (على تفصيلات في بعضها)، حتى أوصلها ابن حبّان البستي إلى تسعة وأربعين نوعاً.

والحديث الضعيف تتعاقب درجاته بحسب بُعده عن الشروط المقبولة في الحديث، وهذا محلّ اتّفاق معظم علماء الدراية عند الفريقين، وعليه فلو روي الحديث الضعيف بأكثر من طريق فسيكون أقوى ممّا لو روي بطريق واحد، كما إنّ الضعيف يسمّى مقبولاً إذا اشتهر العمل به، خصوصاً بين القدماء.

وبهذا الصدد أورد القاسمي عن النووي قوله بشأن الأحاديث الضعيفة الواردة في معنىً واحد وبطرق متعدّدة: «فمجموعها يقوّي بعضه بعضاً، ويصير الحديث حسناً يحتجّ به»، ثمّ قال: «وسبقه البيهقي في تقوية الحديث بكثرة الطرق الضعيفة، وظاهر كلام أبي الحسن القطّان يرشد إليه»، ثمّ أورد عن ابن حجر قوله: «بأنّ الضعف الذي ضعفه ناشئ عن سوء حفظه، إذا كثرت طرقه ارتقى إلى مرتبة الحسن، ـ ثمّ قال: ـ وفي عون الباري نقلاً عن النووي أنّه قال: الحديث الضعيف عند تعدّد الطرق يرتقي عن الضعف إلى الحسن، ويصير مقبولاً معمولاً به».

كما نقل عن ابن تيميّة كلاماً مهمّاً في المقام وهو: «قد يكون الرجل عندهم ضعيفاً لكثرة الغلط في حديثه، ويكون حديثه الغالب عليه الصحّة، فيروون عنه لأجل الاعتبار به، والاعتضاد به، فإنّ تعدّد الطرق وكثرتها يقوّي بعضها بعضاً حتّى قد يحصل العلم بها ولو كان الناقلون فجّاراً وفسّاقاً.. وهذه طريقة أحمد بن حنبل وغيره، لم يرو في مسنده عمّن يعرف أنّه يتعمّد الكذب، لكن يروي عمّن عرف منه الغلط للاعتبار به، والاعتضاد» (القاسمي، قواعد التحديث: ١٠٩ ـ ١١٠، ١١٥).

ولهذا نرى تصريح علماء أهل السنّة باحتجاج أصحاب الصحاح والسنن والمسانيد المعتبرة عندهم بالحديث الضعيف، ويكفي في ذلك اعتراضهم بأنّ مذهب النسائي هو أن يخرّج عن كلّ ما لم يجمع على تركه. وإنّ أبا داود كان يأخذ ما أخذه ويخرّج الضعيف إذا لم يجد في الباب غيره، ويرجّحه على الرأي كالقياس والاستحسان (انظر: شرح الديباج المذهّب: ٢٥).

وبالجملة: فإنّ مذاهب الأخذ بالضعيف عند أهل السنّة ثلاثة، وهي:

الأوّل: عدم العمل بالضعيف مطلقاً، وقد عُزي هذا إلى يحيى بن معين، وأبي بكر بن العربي، وهو قول شاذّ لم يعتمد عليه الغالب منهم.

الثاني: أنّه يعمل به في الفضائل، قال القاسمي: «وهو المعتمد عند الأئمّة» ثمّ أيّد كلامه هذا بجملة من الأقوال كقول ابن عبد البرّ المالكي، وهو قول الحاكم النيسابوري، وقول ابن مهدي، وقول أحمد بن حنبل، وغيرهم.

الثالث: أنّه يعمل به مطلقاً، قال القاسمي: «قال السيوطي: وعُزيَ ذلك إلى أبي داود، وأحمد؛ لأنّهما يريان ذلك أقوى من رأي الرجال» (قواعد التحديث: ١١٣).

هذا، ومن التنبيهات التي نختتم بها الكلام عن الحديث الضعيف، هو اتّفاق

علماء الدراية من الفريقين على أنّ غير المتضلّع بدراية الحديث لا يحقّ له أن يقول إذا رأى حديثاً بإسناد ضعيف: هذا حديث ضعيف، ما لم يقيّده بقوله (بهذا الإسناد)؛ لاحتمال وجود إسناد آخر صحيح للحديث أو أسانيد ضعيفة أُخرى كثيرة تخرجه عن الضعيف وتجعله مقبولاً. ولكنّ المؤسف حقّاً هو تسرّع بعضهم في كثير من الأحيان والحكم بوضع الحديث بمجرّد ضعف سنده، وكثير منهم يحكم بذلك لأنّه وجد قولاً لأحد العلماء بشأن ذلك الحديث نفسه بأنّه (لا يصحّ) مع أنّ قولهم عن أيّ حديث: (لا يصحّ) ليس أكثر من إخبار بعدم الثبوت، مع أنّه لا يلزم من هكذا إخبار إثبات العدم.

وعلى أيّة حال، فإنّا سوف نذكر جملة من الأخبار الضعيفة الإسناد التي نبّه الشيخ الطوسي على ضعفها سنداً لضعف أحد رواتها ولم يحتجّ بها في كتابيه التهذيب والاستبصار، وعلى النحو الآتي:

١ ـ ما جاء في الاستبصار في باب المتصيّد يجب عليه التمام أم التقصير: «فهذا خبر ضعيف وراويه السيّاري، وقال أبو جعفر بن بابويه في فهرسته حين ذكر كتاب النوادر: استثنى منه ما رواه السيّاري، وقال: لا أعمل به ولا أُفتي به لضعفه، وما هذا حكمه لا تعترض به الأخبار التي قدّمناها».

٢ ـ وفي باب عدّة المتمتّع بها إذا مات عنها زوجها: «فهذا الخبر ضعيف جدّاً؛ لأنّ راويه أحمد بن هلال، وهو ضعيف على ما تقدّم القول فيه»، وقد سبق مثل هذا التضعيف في التهذيب والاستبصار.

٣ ـ وفي باب ما يحلّ لبني هاشم من الزكاة: «فهذا الخبر لم يروه غير أبي خديجة وإن تكرّر في الكتب، وهو ضعيف عند أصحاب الحديث لِما لا احتياج إلى ذِكره..».

٤ ـ وفي أبواب المهور: «فأوّل ما في هذا الخبر أنّه لم يروه غير محمّد بن سنان، عن المفضّل بن عمر؛ ومحمّد بن سنان مطعون عليه، ضعيف جدّاً، وما يختصّ بروايته ولا يشاركه فيه غيره لا يعمل عليه».

٥ ـ وفي باب في أنّه لا يصحّ الظهار بيمين: «وأمّا الخبر الأوّل، فراويه أبو سعيد الآدمي، وهو ضعيف جدّاً عند نقّاد الأخبار، وقد استثناه أبو جعفر بن بابويه في رجال نوادر الحكمة» (راجع هذه الموارد كلّها في: الاستبصار ١: ٢٣٧، ح ٨٤٦، باب ١٣٨، و ج ٢: ٣٦، ح ١١٠، باب ١٧، و ج ٣: ٢٨، ج ٩٠، باب ١٧، و ٢٢٤، ح ١١٠، باب ١٣٨، و ٢٦١، ح ٩٣٥، باب ١٥٨، و ٣٥١، ح ١٢٥٣، باب ٢٠٣؛ وتهذيب الأحكام ٩: ٢٠٤، ح ٨١٢، باب ١٣).

إلى غير هذا من الموارد الأُخر التي صرّح الشيخ بضعفها بسبب ضعف أحد رواتها، وهو يدلّ على أنّ الاهتمام بالأسانيد الضعيفة ونقدها كان حاضراً عنده بدرجة معيّنة.

٣ ـ ٣ ـ ٣ ـ الأخبار الموقوفة

وهي الأخبار المروية عن مصاحب المعصوم ـ صحابياً كان أو غيره ـ من قول أو فعل، متّصلاً كان أو منفصلاً. ولم يحتجّ بالموقوف مطلقاً الشيخ الطوسي، سواء كان الموقوف عليه من الصحابة كما يظهر من تصريحه بجواز الغلط على الصحابة، أو من أصحاب الأئمّة كما في خبر محمّد بن عيسى، عن يونس بن عبد الرحمن موقوفاً عليه، وهو بخصوص ميراث ولد الزنا (تهذيب الأحكام ٥: ٤١٦، ح ١٤٤٧، باب ٢٦).

٣ ـ ٣ ـ ٤ ـ الأخبار المضمرة

والمراد بها كلّ خبر يقول فيه أحد أصحاب الأئمّة: «سألته كذا» فقال: «كذا»،

أو «أمرني بكذا»، أو «قال كذا» وما أشبه ذلك. ولم يسمّ المسؤول أو الآمر أو القائل، ولا ذَكر ما يدلّ عليه. وهذا القسم من الأخبار غير معروف عند أهل السنّة، وهو مضعّف للحديث، لاحتمال أن يكون المسؤول غير الإمام.

وأمّا عن موقف الشيخ الطوسي من الحديث المضمر، فهو يتّضح ممّا قاله في جملة من الموارد؛ نكتفي بذِكر اثنين منها، وهما:

خبر محمّد بن إسحاق بن عمّار، قال: «قلت له: رجل تزوّج امرأة... إلخ». وهنا عقّب الشيخ عليه بقوله: «.. أنّه ليس فيه ذِكر المقول له؛ لأنّ محمّد بن إسحاق بن عمّار قال: قلت له. ولم يذكر من هو، ويحتمل أن يكون الذي سأله غير الإمام والذي لا يجب العمل بقوله، وإذا احتمل ذلك سقط الاحتجاج به».

وخبر سماعة بن مهران، فقد أورد له الشيخ خبرين مضطربين أحدهما مضمراً، وقال عنه: «وهذا يحتمل أن يكون المسؤول غير من يجب اتّباع قوله»، ثمّ حكم بردّ الروايتين لاختلاف رواية سماعة فيهما (راجع: تهذيب الأحكام ٤: ١٥، ح ٣٨، باب ٤، وج ٥: ٤١٦، ح ١٤٤٧، باب ٢٦، وج ٧: ٢٧٥، ح ١١٧٠، باب ٢٥؛ ووصول الأخيار إلى أُصول الأخبار: ١٠١ ـ ١٠٢؛ ونهاية الدراية: ٢٠٦).

٣ـ ٣ ـ ٥ـ الأخبار المضطربة

لم يأخذ الشيخ الطوسي بالحديث المضطرب، فقد وردت منه تصريحات كثيرة تدلّ على عدم الاحتجاج به سواء كان الاضطراب في إسناد الحديث أم في متنه، والشواهد على هذا متعدّدة تراجع (تهذيب الأحكام ١: ٢٠٢، ح ٥٨٤، باب ٨، و ١٧٨، ح ٥١١، باب ٧، و ج ٤: ٤٢، ح ١٠٧، باب ١، و ج ٧: ٢٧٥، ح ١١٦٩، باب ٢٥).

٣ـ ٣ ـ ٦ـ الأخبار الغريبة

موقف الشيخ الطوسي من الأحاديث الغريبة، أنّه لم يحتجّ بها عند التعارض مع الصحيح الثابت، خصوصاً إذا كان التفرّد من جهة عُرفت بضعفها، أو فساد مذهبها، فحينئذٍ لا يعوّل الشيخ على ما تنفرد تلك الجهة بنقله؛ ويدلّ عليه قوله عن خبر زرارة في باب بيع الواحد بالاثنين: «وأمّا خبر زرارة، فالطريق إليه علي بن حديد، وهو ضعيف جدّاً لا يعوّل على ما ينفرد بنقله» (تهذيب الأحكام ٧: ١٠١، ح ٤٣٥، باب ٨).

الشيخ الطوسي والتقسيم الرباعي للحديث

يرى بعض الباحثين الشيعة أنّه في جملة من الدراسات الحديثية المعاصرة تجد اتّفاقاً أو شبه اتّفاق على دعم فكرة مغلوطة لا رصيد لها من الواقع، خلاصتها أنّ ما يتّصل بتصنيف الحديث وبيان أنواعه الأساسية وحصرها بالتقسيم الرباعي ـ أو الخماسي بإضافة القوي ـ وتعريفها؛ لم يكن معلوماً لدى المتقدّمين من أعلام الحديث عند الشيعة الإمامية؛ لأنّهم كانوا يتعاملون مع الخبر على أساس القرينة المحتفّة به، فإن وجدت فهو، وإلاّ حكموا بضعف الخبر، وعلى هذا فهم لا يعرفون من الخبر إلاّ الصحيح والضعيف فقط.

ويقول هؤلاء بأنّ هذا اشتباه محض، نتج مما صرّح به الشيخ البهائي والمجلسيان وغيرهم من العلماء المتأخّرين رحمهم الله بخصوص من باشر التصنيف الجديد للحديث الشريف على أثر ضياع أكثر القرائن المحتفّة بالأخبار التي كانت معتمَد المتقدّمين.

ويستند الرافضون لتأخّر تقسيم الحديث عن عصر الطوسي بأنّ الطوسي نفسه

صرّح بالخبر المتواتر، والصحيح، والمحتفّ بالقرينة، وخبر الآحاد، وأنّ علماء الإماميّة ذكروا المشهور والمستفيض والمرفوع والموقوف والمنقطع والمقطوع والمضمَر والمضعَّف والغريب والمنفرد والشاذّ النادر، وفاضلوا بين الأخبار، فقالوا : صحيح وأصحّ، وقوي وأقوى، كما بيّنوا علل الحديث سنداً ومتناً، وميّزوا بين خبر العدل الثقة وخبر فاسد المذهب سواء كان ثقة أو غير ثقة، واحتجّوا بالأوّل دون الثاني، وغير ذلك من الأمور الكثيرة الأخرى ذات الصلة الوطيدة بمصطلح الحديث بما يدلّ بوضوح على عدم وجود فرق جوهري كبير فيه بينهم وبين التصنيف الجديد الذي تزعّمته المدرسة الحلّيّة في عهد ابن إدريس، ثمّ السيّد أحمد ابن طاووس وأخيراً العلامة الحلّي.

نعم، لم يكن هناك فرق كبير بينهما في مصطلح الحديث إلاّ في حدود صياغة المصطلح وما يحتاجه من شروط وقيود لوجود فترة في البين أوجبت على روّاد التصنيف الجديد الاحتراز، ممّا خلّفته تلك الفترة من آثار سلبية في تقييم خبر الآحاد بعد ضياع أكثر كتب الحديث والرجال والفهرسة. ولأجل تفادي تلك الأخطار الجسيمة على مستقبل دراية الحديث رجعوا إلى أُصول الحديث ودواوينه ونظروا إلى فعل المتقدّمين وطريقتهم واستقوا من الكلّ بنود التقسيم الجديد مع زيادة في التقنين وبحسب ما اقتضته الضرورة حينئذٍ.

ولعلّ في ما تقدّم ما يكفي للبرهنة على اضطلاع الشيخ الطوسي بأقسام الحديث وأنواعه ومراتبه بصورة لا تقلّ عمّا هي عليه عند المتأخّرين، خصوصاً في ما ذكرناه في سياق البحث عن وجوه فساد الخبر بنظر الشيخ الطوسي، وهذه تتمّتها:

٣ـ ٣ ـ ٧ـ الأخبار المرسَلة والمنقطعة

فصّل الطوسي موقفه من الحديث المرسَل والمنقطع، في كتابه العدّة في أُصول الفقه، وما يستفاد ممّا ذكره هناك حول الاحتجاج بالمرسَل إنّما هو في ظروف خاصّة معيّنة لا تختلف كثيراً عن المرسَل المحتجّ به من لدن علماء المذاهب الأربعة: المالكية، والحنفية، والشافعية، والحنابلة؛ وأهمّها أن لا يكون غريباً أو شاذّاً، أو معارِضاً للمسند الصحيح، ونحو ذلك من الشروط الكاشفة عن وجود مخرج صحيح آخر للحديث.

وسوف نشير إلى مجموعة موارد لم يحتجّ بها الطوسي وردّها صراحةً بسبب الإرسال أو الانقطاع المخلّ بشروط الاحتجاج؛ لكي يعلم ـ زيادة على ما مرّ ـ عدم صحّة ما قيل بأنّه لم يطرح خبراً في كتابيه التهذيب والاستبصار ولو كان ظاهر الوضع (تهذيب الأحكام ١: ١٢٤، ح ٣٣٢، باب ٦، و١٩٦، ح ٥٦٨، باب ٨، و٣٥، ح ٩٤، باب ٣، و ١٠٩، ح ٢٨٥، باب ٥، و ٤٣، ح ١١٩، باب ٣، و ج ٦: ١٦٨، ح ٣٢٢، باب ٧٨، و ٢٥٤، ح ٦٦١، باب ٩١، و ج ٧: ٤١٦، ح ١٦٦٥، باب ٣٦، و ج ٧: ٢٥٣، ح ١٠٨٩، باب ٢٤، و ج ٩: ١٦٥، ح ٦٧٤، باب ٥؛ والاستبصار ١: ٧، ح ٦، باب ١، و ٤٠، ح ١١٢، باب ٢١، و١٠٧، ح ٣٥٣، باب ٦٣، و ج ٣: ٧٦، ح ٢٥٣، باب ٤٧، و ١٤٣، ح ٥١٥، باب ٩٣، و٢٦١، ح ٩٣٥، باب ١٥٨، و٢٠٢، ح ٧٣٠، باب ١٢٦، و ج ٤: ٢٧، ح ٨٧، باب ١٤، و ١٦٦، ح ٦٢٧، باب ٩٨).

٣ـ ٣ ـ ٨ ـ الأخبار الشاذّة

موقف الشيخ الطوسي من الأخبار الشاذّة ـ المتعارضة مع دلالة الأصل عنده

ـ هو الردّ مطلقاً سواء كان راويها ثقة أم غير ثقة، ما لم يكن تأويلها بما يوافق تلك الدلالة ـ ولو بوجه من الوجوه ـ ممكناً، وأمّا في صورة عدم التعارض مع كون الراوي ثقة، فلا شكّ في قبول خبره عند الشيخ.

وسوف نحيل ـ خوفاً من الإطالة ـ إلى ما وقفنا عليه من تصريحات الشيخ الطوسي في التهذيب والاستبصار بخصوص طرح الشاذّ المخالف لِما هو أصحّ وأقوى منه، وكذلك المخالف للإجماع أو لظاهر الكتاب العزيز ونحو هذا، بغضّ النظر عمّا ذكره من تأويلات حاول من خلالها الجمع بينها وبين الأخبار الصحيحة (انظر: الاستبصار ١: ٣٨، ح ١٠٥، باب ٢٠، و ٤٨، ح ١٣٤، باب ٢٧، و٣٨٧، ح ١٤٧١، باب ٢٢٦، و٢٢٠، ح ٧٧٧، باب ١٣٠، و ١٩٥، ح ٦٨٤، باب ١١٥، و ج ٢: ٢٧٧، ح ٩٨٧، باب ١٩١، و ج ٤: ٢٣٣، ح ٨٧٨، باب ١٣٤، و ج٣: ٢٨٩، ح ١٠٢١، باب ١٦٩، و١٦١، ح ٥٨٥، باب ١٠٥، و٨٩، ح ٣٤٠، باب ٥٤، و١٥٨، ح ٥٧٤، باب ١٠٣، و ج ٤: ١٨٣، ح ٦٨٩، باب ١٠٥، و١٩٦، ح ٧٣٦، باب ١١٣، و٢٣٣، ح ٨٧٨، باب ١٣٤، و٢٢٩، ح ٨٦١، باب ١٣١؛ وتهذيب الأحكام ١: ٤٣٣، ح ١٣٨٨، باب ١٣٤، و ج ١٠: ٩٢، ح ٣٥٧، باب ٧، و ٩٦، ح ٣٧٢، باب ٧، و ج ٣: ٢٣٥، ح ٦١٨، باب ٢٣، و ج ٤: ٢٧٢ ـ ٢٧٣، ح ٨٢٥، باب ٦٤، و ج ٧: ٢٧٨ ـ ٢٧٩، ح ١١٨٢، باب ٢٥، و ٢٧٥، ح ٨٦١، باب ٢٥، وغيرها الكثير).

٣ـ ٣ ـ ٩ـ أخبار رواة الفرق البائدة والمذاهب المخالفة

وقع في العديد من طرق الأحاديث المرويّة في الكتب الأربعة ـ الكافي والفقيه والتهذيبين ـ وغيرها من كتب الإمامية بعض رواة الفرق البائدة، كرواة الناووسية

والفطحية والواقفية وغيرهم، كما وقع فيها أيضاً جملة من رواة المذاهب السنيّة والزيدية والإسماعيلية.. ومنه يعلم بأنّ الحديث الإمامي لم يكن ـ تبعاً لرواته ـ أُحادي المذهب، وإنّما هو في الواقع أعمّ من ذلك. نعم، تجنّب الإمامية رواية الخوارج والنواصب.

أمّا الشيخ الطوسي فقد فصّل موقفه النظري إزاء خبر المخالف في كتابه العدّة في أُصول الفقه، وطبّق ذلك الموقف عملياً في كتابيه التهذيب والاستبصار.

أمّا الموقف النظري فيكشفه قوله: «.. فأمّا إذا كان مخالفاً في الاعتقاد لأصل المذهب، وروى مع ذلك عن الأئمّة عليهم السلام نُظِر في ما يرويه، فإن كان هناك من طرق الموثوق بهم ما يخالفه وجب اطّراح خبره. وإن لم يكن هناك ما يوجب اطّراح خبره، ويكون هناك ما يوافقه وجب العمل به، وإن لم يكن من الفرقة المحقّة خبر يوافق ذلك ولا يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه وجب أيضاً العمل به؛ لِما روي عن الصادق عليه السلام أنّه قال: إذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها في ما رووا عنّا، فانظروا إلى ما رووا عن عليٍّ عليه السلام فاعملوا به. ولأجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث، وغياث بن كلوب، ونوح بن درّاج، والسكوني، وغيرهم من العامّة عن أئمّتنا عليهم السلام في ما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه. وإذا كان الراوي من فرق الشيعة، مثل: الفطحية والواقفية والناووسية وغيرهم، نُظِر في ما يرويه، فإن كان هناك قرينة تعضده، أو خبر آخر من جهة الموثوقين بهم، وجب العمل به. وإن كان هناك خبر آخر يخالفه من طريق الموثوقين، وجب اطّراح ما اختصّوا بروايته، والعمل بما رواه الثقة. وإن كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه، ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه، وجب ـ أيضاً ـ العمل به، إذا كان متحرّجاً في روايته، موثوقاً في أمانته، وإن كان مخطئاً في أصل

الاعتقاد. ولأجل ما قلناه عملت الطائفة بأخبار الفطحيّة، مثل: عبد الله بن بكير وغيره، وأخبار الواقفة، مثل: سماعة بن مهران، وعلي بن أبي حمزة، وعثمان بن عيسى، ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو فضّال، وبنو سماعة، والطاطريّون وغيرهم ممّا لم يكن عندهم فيه خلاف» (العدّة في أُصول الفقه ١: ١٤٩ ـ ١٥١).

ويعلم من هذا الكلام، أنّ خبر المخالف الثقة المعبَّر عنه اصطلاحاً بالخبر الموثّق، لا يقبل عند الطوسي مطلقاً إلاّ بشروط معيّنة، ومعنى هذا أنّ مخالفة راويه في الاعتقاد ليست دليلاً على فساد الخبر في نظر الشيخ الطوسي، وإنّما فساده في عدم تحقّق الشروط المطلوبة في حجّيّة الخبر، كمخالفته للصحيح الثابت، أو لِما هو أقوى منه، أو لغرابته، ونحو ذلك ممّا قد يلحقه من أوصاف ومراتب الحديث الضعيف المردود، ليأخذ حينئذٍ حكم أخسّها وصفاً ورتبة.

وأمّا لو كان راويه غير ثقة، أو لا تُعلم وثاقته. فقد يُتراءى ـ أحياناً ـ سكوت الشيخ عن بعض موارده في التهذيبين، ولكنّه في بعض الأحيان ـ لا كلّها ـ يكون لأجل وروده من طريق صحيح أو طرق معتبرة أُخرى. شأنه بذلك شأن أيّ حديث ضعيف بإسناد صحيح بآخر، فتخريجه إذاً لا يدلّ على الاحتجاج به لذاته، وإنّما بغيره. وإلاّ فلا إشكال في ردّه والحكم بطرحه.

وقد صرّح الشيخ الطوسي بهذا في كتابه العدّة في أُصول الفقه في حديثه عمّا يرويه المتّهَمون والمضعَّفون، فقال: «.. وإن لم يكن هناك ما يشهد لروايتهم بالصحّة وجب التوقّف في أخبارهم؛ ولأجل ذلك توقّف المشايخ عن أخبار كثيرة هذه صورتها ولم يرووها واستثنوها من فهارسهم من جملة ما يروونه من التصنيفات» (المصدر نفسه: ١٥١).

على أنّ طرق الشيخ في التهذيبين لا تمثّل سائر طرقه إلى من روى عنه فيهما، بل

هناك الفهرست وغيره من الفهارس التي أحال الشيخ إليها في نهاية الكتابين، وهذا ممّا يجب أن لا يغفل في معرفة حقيقة أسانيد التهذيبين.

وقد طبّق الطوسي ذلك في موارد كثيرة لا نطيل بذكرها بل نحيل عليها (راجع: تهذيب الأحكام ١: ٤٠٨، ح ١٢٨٢، باب ٢١، و٣٢، ح ٨٣، باب ٢، وج ٧: ٣١٧، ح ١٣٠٩، باب ٢٧، وج ٩: ٣٤٦، ح ١٢٤١، باب ٣٣، وج ٧: ٢٢٣، ح ٩٧٧، باب ٢٠، وج ٣: ٣١٩، ح ٩٨٨، باب ٣٢، و٢٠٩، ح ٥٠٤، باب ٢٣، وج ٥: ٤٩٣، ح ١٧٧١، باب ٣٦، وج ٧: ١٠١، ح ٤٣٥، باب ٨، وج ٩: ٣٦٨، ح ١٣١٤، باب ٣٨؛ والاستبصار ٣: ٩٥، ح ٣٢٥، باب ٦٢، وج ١: ٣٧٢، ح ١٤١٣، باب ٢١٥، وج ١: ٣٣، ح ٨٨، باب ١٧، و ٤٨، ح ١٣٤، باب ٢٧؛ وكتاب الغيبة: ٥٥، ح ٤٨).

٣ ـ ٣ ـ ١٠ ـ أخبار الغلاة والمتّهمين بالغلوّ

تشدّد بعض الرواة والشخصيات الكبرى للشيعة في القرن الثالث الهجري في مواجهة غلاة الشيعة، وكان على رأسهم أحمد بن محمّد بن عيسى الأشعري، الذي كان يخرج الرواة من مدينة قم لرواياتهم الموضوعات التي تشتمل على غلو بحقّ الأئمّة، ولم يلبث الأمر هكذا حتّى ظهر اتّجاه عام ومنهج متشدّد ـ شيعيّاً ـ في التعامل مع رواة ذلك النوع من الفضائل المبالغ بها، واعتمده جملة من العلماء البارزين من أمثال ابن الوليد، وتلميذه الشيخ الصدوق.

ويذهب الشيخ الطوسي إلى أنّ روايات بعض الغلاة قد نقلت عنهم في حال استقامتهم، ولا بأس بأخذ هذه الروايات منهم، مؤكّداً جواز العمل بما رووه في حال استقامتهم وعدمه في حال انحرافهم، بل حتّى ما رووه في حال استقامتهم لم

يعمل به الشيخ مطلقاً دون قيد أو شرط، وإنّما عامله معاملة الخبر الضعيف الذي لا يمكن القول بجواز العمل به مع عدم وجود ما يشهد بصحّته، وإلاّ وجب التوقّف إزاء ما يرويه الغلاة في الحالتين معاً.

وهذا ممّا لا ينبغي الشكّ فيه، فالشيخ بعد أن قرّر أنّ الطائفة الإماميّة روت عن أُولئك الغلاة كأبي الخطّاب محمّد بن أبي زينب، وأحمد بن هلال، وابن أبي العزاقر، قبل انحرافهم وفي حال استقامتهم، لا يبقى ثمّة وجه لمناقشة خبرهم على أساس صدوره بعد انحرافهم؛ ولهذا قلنا بأنّ الشيخ كان ينظر لأخبارهم بتوجّس وحيطة على الرغم من صدورها عنهم في حال سلامتهم. وأكثر ما يتّضح هذا من الشيخ في كتابه الغيبة ـ مع وجود ما يدلّ عليه أيضاً في التهذيب والاستبصار ـ لنكتة مناقشته لجميع ما استدلّ به المنحرفون عن الإماميّة في إثبات مدعياتهم وتكذيبهم، كما هو الحال في روايات أحمد بن هلال العبرتائي.

وممّا يحسن التنبيه عليه هنا هو أنّ الشيخ لم يقتصر على مناقشة خبر الغلاة، وإنّما ناقش روايات من ضُعّفوا أو اتُّهِموا مجرد اتّهام بالغلوّ في حال تفرّدهم بغضّ النظر عن وجود من وثّقهم. وأمثلة ذلك متعدّدة نشير إلى مواضع بعضها خوف الإطالة (راجع: تهذيب الأحكام ٣: ٢٢٤، ح ٨١٠، باب ١٣٨، و٢٦١، ح ٩٣٥، باب ١٥٨).

٣ـ ٣ ـ ١١ـ الخبر المجمع على ترك العمل بظاهره، أو المخالف لِما ثبت بالدليل

ومن وجوه فساد الخبر عند الشيخ الطوسي حتّى وإن كان الخبر صحيحاً، هو الإجماع الحاصل على ترك العمل بظاهره، وله أسباب كثيرة؛ إذ قد يكون الخبر شاذّاً، أو خرج مخرج التقية ونحو ذلك من الأسباب المؤدّية إلى ترك العمل بظاهره

إجماعاً، وهذا يكشف بحدّ ذاته عن خبرة الشيخ بفتاوى الفقهاء المتقدّمين، ومعرفته بتلك الأخبار التي لم يعمل بها أحدهم أو أغلبهم بها لا يشكّل خرقاً واضحاً لدعوى الإجماع.

ومن الوجوه الأخرى الدالّة على فساد الخبر بنظر الشيخ هو مخالفته الصريحة لِما دلّ الدليل على صحّته، ولكلا النوعين أمثلة عديدة نكتفي بالإشارة لبعضها فلتراجع (انظر: تهذيب الأحكام ١: ٢١٩، ح ٦٢٧، باب ١٠؛ و ج ٩: ٣٩٣، ح ١٤٠٢، باب ٤٦، و ٣٩٥، ح ١٤٠٨، باب ٤٦، و ٣٩٧، ح ١٤١٨، باب ٤٦؛ و ٣٣٥، ح ١٢٠٤، باب ٣٢؛ والاستبصار ١: ١٤، ح ٢٧، باب ٥٣ ح ١٢، و ج ٣: ٢٧٩ ـ ٢٨٠، ح ٩٨٢، باب ١٦٤، و ٢٧١ ـ ٢٧٢، ح ٩٦٣ وح ٩٦٤، و ٣: ٢٢، ح ٦٨، باب ١٦).

هذا تعريف موجز بشخصية الشيخ الطوسي وأعماله ومنهجه ومزايا كتابيه، وسيأتي المزيد من التفصيل في الأبحاث القادمة من هذه المقدّمة / المدخل إن شاء الله تعالى.

التعريف بالشيخ الصدوق

وكتابه (كتاب من لا يحضره الفقيه)

اسمه ونسبه وولادته

هو الشيخ الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه، أبو جعفر القمي. ولد في مدينة قم، ولا نعلم على وجه الدقّة سنة ولادته، ولكن يستفاد من كتابه (كمال الدين) ومن (الغيبة) للشيخ الطوسي المتوفى سنة ٤٦٠هـ و (رجال النجاشي) المتوفى سنة ٤٥٠هـ أن ولادة الشيخ الصدوق كانت بعد وفاة محمد بن عثمان العمري المتوفى سنة ٣٠٥هـ.

قال الشيخ الصدوق في كتابه (كمال الدين وتمام النعمة): حدثنا أبو جعفر محمد بن علي الأسود (رضي الله عنه) قال: سألني علي بن الحسين بن موسى بن بابويه (رضي الله عنه) بعد موت محمد بن عثمان العمري (رضي الله عنه) أن أسأل أبا القاسم الروحي أن يسأل مولانا الصاحب أن يدعو الله عز وجل أن يرزقه ولداً ذكراً، قال: فسألته فأنهى ذلك، ثم أخبرني بعد ذلك بثلاثة أيام أنه قد دعا لعلي بن الحسين وأنه سيولد له ولد مبارك ينفع الله تعالى به وبعده أولاد. قال أبو جعفر محمد بن علي الأسود (رضي الله عنه): فولد لعلي بن الحسين (رضي الله عنه) محمد

بن علي وبعده أولاد. وروى مثله الشيخ الطوسي في (الغيبة). وذكر أبو العباس النجاشي في ترجمة والد الشيخ الصدوق علي بن الحسين بن موسى (رضي الله عنه) أنه قدم العراق واجتمع مع أبي القاسم الحسين بن روح (رحمه الله) وسأله مسائل ثم كاتبه بعد ذلك على يد علي بن جعفر بن الأسود يسأله أن يوصل له رقعة إلى الصاحب..

ويظهر مما تقدّم أن الشيخ الصدوق ولد بعد وفاة محمد بن عثمان العمري، أي بعد سنة ٣٠٥هـ وقبل عام ٣٢٩هـ.

نشأته

نشأ الشيخ الصدوق في بيت علم وتربى في أحضان فضيلة، فقد كان أبوه علي بن الحسين بن موسى بن بابويه شيخ القمّيين في عصره ومتقدّمهم وفقيههم وثقتهم. وقد عاش شيخنا الصدوق في كنف أبيه وظلّ رعايته نيفاً وعشرين سنة ينهل من معارفه ويستمدّ من فيض علومه ويقتبس من أخلاقه وآدابه. وكانت نشأة الصدوق الأولى في بلدة قم من بلاد إيران، وهي إحدى مراكز العلم يومئذ، حيث كانت تعجّ بالعلماء وحملة الحديث، وكانت مهبط شيوخ الرواية.

وقد أكثر الشيخ الصدوق من مجالسة العلماء في قم والسماع منهم والرواية عنهم، أمثال الشيخ محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد، وحمزة بن محمد بن أحمد بن جعفر بن محمد بن زيد بن علي وغيرهما.

وفي مثل هذه الأجواء، بدت في الصدوق ملامح النبوغ والرقي، ولم تمض برهة حتى أصبح الشيخ الصدوق آية في الحفظ والذكاء، ففاق أقرانه بالفضل والعلم وطار صيته حتى أشير إليه بالبنان.

وقد كانت الفترة التي عاشها الصدوق هي فترة حكم الديالمة آل بويه وأمرائهم المعروفين بحسن خدمتهم لأهل العلم وتأييدهم لهم والمبالغة في إكرامهم وتبجيلهم، مما له بالغ الأثر في مسيرة الصدوق العلمية، وتوجّهاته وأسفاره، وقد كان أمراء البلاد الاسلامية في تلك الفترة جلّهم من الشيعة، فإضافة إلى الديالمة في إيران (٣٢١ ـ ٤٤٨هـ) هناك الدولة العبيدية الفاطمية في شمال أفريقيا (٢٥٦ ـ ٢٩٦ هـ) والحمدانية في الموصل وبلاد الشام (٣٣٣ ـ ٣٩٤هـ).

رحلاته وأسفاره

لم تكن همّة الشيخ الصدوق مقصورة على الأخذ من مشايخ بلدته قم فحسب، بل تحمّل وعثاء السفر طلباً للعلم، فغادر بيئته وطاف البلاد ورحل إلى الأمصار، وتتابعت أسفاره في أمهات الحواضر العلمية آنذاك، واجتمع في تلك الرحلات مع مشيخة العلم والحديث ممن كانت تشدّ إليهم الرحال لتحمّل الرواية والعلم. ويمكن إجمال مجموع أسفاره ورحلاته بما يلي:

١ ـ **الري**: استدعاه إلى الريّ ركن الدولة البويهي المتوفى سنة ٣٦٦هـ بطلب من أهالي البلد، فلبّى طلبهم وسافر إلى الري وأقام هناك، ولا نعرف على وجه التحديد السنة التي انتقل فيها الشيخ الصدوق إلى الري، إلا أنه يمكن تحديدها بين سنة ٣٣٩ و ٣٤٧هـ، حيث روى بقم عن الشيخ حمزة بن محمد بن أحمد بن جعفر بن محمد بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب في رجب سنة ٣٣٩هـ، وحدّث بالريّ عن الشيخ أبي الحسن محمد بن أحمد بن علي بن أسد الأسدي، المعروف بابن جرادة البردعي في رجب سنة ٣٤٧هـ.

ومهما يكن الأمر فإنه أصبح بعد سنة ٣٤٧هـ مصدر الفتيا والأحكام لأبناء

الري، والتفّ حوله ذوو الفضل والعلم فأفاض عليهم من علومه ومعارفه، وأخذ هو عن شيوخهم وعلمائهم، حيث سمع من الشيخ ابن جرادة البردعي ويعقوب بن يوسف بن يعقوب، وأحمد بن محمد بن الصقر الصائغ العدل، وأبي علي أحمد بن الحسن القطان وغيرهم.

٢ ـ خراسان: قال الشيخ الصدوق: (لما استأذنت الأمير السعيد ركن الدولة في زيارة مشهد الرضا، فأذن لي في ذلك في رجب من سنة ٣٥٢هـ). والظاهر أنّ هذه أولى زياراته لمشهد الإمام علي بن موسى الرضا. وله زيارة أخرى في سنة ٣٦٧هـ حيث أملى بها المجلس (٢٥) من كتاب (الأمالي) يوم الجمعة لثلاث عشرة ليلة بقين من ذي الحجة، وأملى المجلس (٢٦) يوم غدير خم لاثنتي عشرة ليلة بقين من ذي الحجّة من نفس السنة المذكورة، ورجع من زيارته سنة ٣٦٨هـ حيث أملى المجلس (٢٧) في يوم الجمعة غرّة المحرم من سنة ٣٦٨هـ بعد رجوعه من مشهد.

والظاهر أنّ له زيارة ثالثة لمشهد الإمام الرضا، وذلك عند خروجه إلى بلاد ما وراء النهر، حيث أملى المجالس (٩٤، ٩٥، ٩٦) يوم الثلاثاء والأربعاء والخميس من (١٧ ـ ١٩) من شعبان سنة ٣٦٨هـ هناك.

وخلال طريقه إلى خراسان مرّ باسترآباد وجرجان وسمع بهما من الشيخ أبي الحسن محمد بن القاسم المفسّر الاسترآبادي الخطيب، ومن الشيخ أبي محمد القاسم بن محمد الاسترآبادي، ومن الشيخ أبي محمد عبدوس بن علي بن العباس الجرجاني، ومن الشيخ محمد بن علي الاسترآبادي.

وبعد منصرفه من زيارته لمشهد الرضا أقام في نيسابور مدة، كما قال في مقدّمة كتابه (كمال الدين). وحدّث في نيسابور عن كثير من مشايخها، منهم الشيخ أبو

علي الحسين بن أحمد البيهقي حدّثه بداره فيها، والشيخ عبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيسابوري، والشيخ أبو منصور أحمد بن إبراهيم بن بكر الخوزي، والشيخ أبو سعيد محمد بن الفضل بن محمد بن إسحاق المذكر النيسابوري المعروف بأبي سعيد المعلم، والشيخ أبو الطيب الحسين بن أحمد بن محمد الرازي، والشيخ عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب السجزي، والشيخ أبو نصر أحمد بن الحسين بن أحمد الضبي المرواني النيسابوري وغيرهم.

ومرّ أيضاً بمرو الروذ وأخذ عن جماعة، منهم الشيخ محمد بن علي المرو الروذي، والشيخ أبو يوسف رافع بن عبد الله بن عبد الملك. وورد سرخس أيضاً، وحدّث بها عن الشيخ أبي نصر محمد بن أحمد بن تميم السرخسي الفقيه.

٣ ـ بغداد: سافر إلى بغداد سنة ٣٥٢هـ وسمع منه جملة من شيوخها، كما أنه حدّث بها عن الشيخ أبي الحسن علي بن ثابت الدواليبي. وورد بغداد سنة ٣٥٥هـ أيضاً كما في رجال النجاشي، والظاهر أنه وردها بعد منصرفه من الحج حيث أقام بها وسمع من شيوخها، منهم الشيخ أبو محمد الحسن بن محمد بن يحيى الحسيني العلوي المعروف بابن أبي طاهر، والشيخ إبراهيم بن هارون الهيتي وغيرهما.

٤ ـ الكوفة: تشرّف الشيخ الصدوق بحج بيت الله الحرام سنة ٣٥٤هـ، وزار قبر النبي صلّى الله عليه وآله، وقبور أهل البيت عليهم السلام. وفي طريقه إلى الحج ورد الكوفة سنة ٣٥٤هـ، وسمع بمسجدها من جماعة، كالشيخ محمد بن بكران النقاش، والشيخ أحمد بن إبراهيم بن هارون الفامي، والشيخ الحسن بن محمد بن سعيد الهاشمي، والشيخ أبي الحسن علي بن عيسى المجاور، وحدّث بالكوفة أيضاً عن الشيخ أبي ذر يحيى بن زيد بن العباس بن الوليد البزاز، والشيخ أبي القاسم الحسن بن محمد السكوني المذكر الكوفي، وسمع من الشيخ أبي الحسن علي بن

الحسين بن سفيان بن يعقوب بن الحارث بن إبراهيم الهمداني في منزله بالكوفة.

وبعد منصرفه من بيت الله الحرام ورد فيد وحدث بها عن الشيخ أبي علي أحمد بن أبي جعفر البيهقي. وورد همدان بعد منصرفه من الحج أيضاً سنة ٣٥٤هـ وحدّث بها، وسمع من شيوخها، منهم الشيخ أبو أحمد القاسم بن محمد بن أحمد بن عبدويه السراج الزاهد الهمداني، وأجازه بها الشيخ أبو العباس الفضل بن الفضل بن العباس الكندي الهمداني، ومحمد بن الفضل بن زيدويه الجلاب الهمداني.

٥ ـ **بلاد ما وراء النهر**: ويظهر أنه سافر إليها خلال زيارته الثالثة لمشهد سنة ٣٦٨هـ، حيث أملى المجلس (٩٤) يوم الثلاثاء السابع عشر من شعبان سنة ٣٦٨هـ في مشهد الإمام الرضا عند خروجه إلى ديار ما وراء النهر. وقد رحل إلى إيلاق وبلخ وسمرقند وفرغانة، وفي مدة إقامته بإيلاق اجتمع بالشريف أبي عبد الله محمد بن الحسن الموسوي المعروف بنعمة، ووقف الشريف نعمة على جملة مصنّفات الشيخ الصدوق والبالغة آنذاك (٢٤٥) كتاباً، وقد نسخ وسمع منه أكثرها ورواها عنه، وسأله أن يصنّف له كتاباً في الفقه والحلال والحرام والشرائع والأحكام، ويسمّيه (كتاب من لا يحضره الفقيه)، فأجابه الشيخ الصدوق وصنفه له، كما ذكر نفسه ذلك كلّه في مقدّمة هذا الكتاب.

وروى بإيلاق عن الشيخ أبي الحسن محمد بن عمرو بن علي بن عبد الله البصري، والشيخ أبي نصر محمد بن الحسن بن إبراهيم الكرخي الكاتب، والشيخ أبي محمد بكر بن علي بن محمد بن الفضل الحنفي الشاشي الحاكم، والشيخ أبي الحسن علي بن عبد الله بن أحمد الأسواري وغيرهم.

وسمع من مشايخ بلخ أيضاً، منهم الشيخ أبو عبد الله الحسين بن محمد

الأشناني الرازي العدل والشيخ أبو عبد الله الحسين بن أحمد الاسترآبادي العدل، والشيخ أبو علي الحسن بن علي بن محمد بن علي بن عمرو العطار، والشيخ أبو القاسم عبد الله بن أحمد الفقيه، والشيخ طاهر بن محمد بن يونس بن حياة الفقيه، والشيخ أبو الحسن محمد بن سعيد بن عزيز السمرقندي الفقيه، والحاكم أبو حامد أحمد بن الحسين بن الحسن بن علي وغيرهم.

وحدّثه بسمرقند أبو محمد عبدوس بن علي بن العباس الجرجاني، والشيخ أبو أسد عبد الصمد بن شهيد الأنصاري وغيرهما.

وحدّثه بفرغانة الشيخ تميم بن عبد الله بن تميم القرشي، والشيخ أبو أحمد محمد بن جعفر البندار الشافعي الفرغاني، والشيخ إسماعيل بن منصور بن أحمد القصار، والشيخ أبو محمد محمد بن أبي عبد الله الشافعي وغيرهم.

مرجعيّته

يتضح من جملة الكتب التي أثبتها النجاشي في رجاله أنّ الشيخ الصدوق كان يجيب على مسائل ورسائل ترده من مختلف الأطراف والبلدان، مما يدلّ على سعة وامتداد مرجعيّته في الفتيا والأحكام في حواضر إسلاميّة مختلفة، ومن هذه الاستفتاءات ـ كما ذكر النجاشي ـ كتاب جوابات المسائل الواردة عليه من واسط، كتاب جوابات المسائل الواردة عليه من قزوين، كتاب جوابات مسائل وردت من مصر، كتاب جوابات مسائل وردت من البصرة، كتاب جوابات مسائل وردت من الكوفة، جواب مسألة وردت عليه من المدائن في الطلاق، كتاب جواب مسألة نيسابور، كتاب رسالته إلى أبي محمد الفارسي في شهر رمضان، كتاب الرسالة الثانية إلى أهل بغداد في شهر رمضان، وله أيضاً رسالة في الغيبة إلى أهل الريّ والمقيمين بها وغيرهم.

تقريظه ومدح العلماء له وثناؤهم عليه

قرّظ الشيخ الصدوق جملة من العلماء والمؤرّخين وعلى فترات تاريخية متعاقبة، وهم كثيرون لا يسعنا ذكرهم جميعاً، بل سنقتصر على ذكر المتقدّمين منهم:

١ ـ قال النجاشي (٤٥٠هـ) في رجاله: أبو جعفر القمي، نزيل الري، شيخنا وفقيهنا، ووجه الطائفة بخراسان، وكان ورد بغداد سنة ٣٥٥هـ، وسمع منه شيوخ الطائفة وهو حدث السن، وله كتب كثيرة.

٢ ـ وقال الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) في رجاله: جليل القدر حفظة بصير بالفقه والأخبار والرجال. وقال في الفهرست: جليل القدر، يكنى أبا جعفر، كان جليلاً حافظاً للأحاديث، بصيراً بالرجال، ناقداً للأخبار، لم ير في القمّيين مثله في حفظه وكثرة علمه، له نحو من ثلاثمائة مصنّف وفهرست كتبه معروفة.

٣ ـ وقال الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ) في تاريخه: نزل بغداد وحدّث بها عن أبيه، وكان من شيوخ الشيعة ومشهوري الرافضة، حدّثنا عنه محمد بن طلحة النعالي.

٤ ـ وقال ابن شهرآشوب (٥٨٨هـ) في معالم العلماء: مبارز القميين، له نحو من ثلاثمائة مصنف..

٥ ـ وقال ابن إدريس الحلي (٥٩٨هـ) في السرائر في كتاب النكاح: فإنه ـ أي ابن بابويه ـ كان ثقة جليل القدر، بصيراً بالأخبار، ناقداً للآثار، عالماً بالرجال، حفظة، وهو أستاذ شيخنا المفيد محمد بن محمد بن النعمان.

٦ ـ وقال الحسن بن علي بن داود (٧٠٧هـ) في رجاله: أبو جعفر، جليل القدر، حفظة، بصير بالفقه والأخبار، شيخ الطائفة وفقيهها ووجهها بخراسان، كان ورد بغداد سنة ٣٥٥هـ، سمع منه شيوخ الطائفة وهو حدث السن، له مصنّفات كثيرة، لم ير في القميين مثله في الحفظ وفي كثرة علمه.

٧ ـ وقال العلامة الحلي (٧٢٦هـ) في الخلاصة: أبو جعفر، نزيل الري، شيخنا وفقيهنا، ووجه الطائفة بخراسان، ورد بغداد سنة ٣٥٥هـ، وسمع منه شيوخ الطائفة وهو حدث السن، كان جليلاً حافظاً للأحاديث، بصيراً بالرجال، ناقداً للأخبار، لم ير في القميين مثله في حفظه وكثرة علمه، له نحو ثلاثمائة مصنف، ذكرنا أكثرها في كتابنا الكبير، مات (رضي الله عنه) في الريّ سنة ٣٨١هـ.

٨ ـ وقال الشيخ حسين بن عبد الصمد الحارثي (٩٨٥هـ) والد الشيخ البهائي: وأما كتاب مدينة العلم ومن لا يحضره الفقيه فهما للشيخ الجليل النبيل أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، وكان هذا الشيخ جليل القدر، عظيم المنزلة في الخاصّة والعامة، حافظاً للأحاديث، بصيراً بالفقه والرجال، والعلوم العقلية والنقلية، ناقداً للأخبار، شيخ الفرقة الناجية وفقيهها ووجهها بخراسان وعراق العجم، وله أيضا كتب جليلة، لم ير في عصره مثله في حفظه وكثرة علمه، ورد بغداد سنة ٣٥٥هـ، وسمع منه شيوخ الطائفة وهو حدث السن.

وفاته

توفي الشيخ الصدوق رحمه الله في الريّ سنة ٣٨١هـ، وقبره بها بالقرب من قبر السيد عبد العظيم الحسني رضي الله عنه، وهو مزار يرده الناس، وقد جدّد عمارة المرقد السلطان فتح علي شاه القاجاري حدود سنة ١٢٣٨هـ.

مشايخه ومن روى عنهم

رحل الشيخ الصدوق في طلب العلم لمختلف ديار الإسلام، واجتمع خلال رحلاته مع مشيخة العلم والحديث، فقرأ عليهم وسمع منهم واستجازهم في مختلف الفنون، وأدناه قائمة بأسماء المشايخ مأخوذة من الكتب التي ترجمت للشيخ

الصدوق، ومن كتبه المطبوعة كالأمالي، ومن لا يحضره الفقيه، والتوحيد، وثواب الأعمال، وعقاب الأعمال، وعلل الشرائع، وعيون أخبار الرضا، وكمال الدين، ومعاني الاخبار، ومصادقة الإخوان، وفضائل الشيعة وغيرها، وهذه القائمة مرتبة وفقاً للحرف الأول فالثاني:

١ ـ أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن حمزة بن عمارة الحافظ.

٢ ـ أبو الحسن إبراهيم بن هارون الهيتي.

٣ ـ أحمد بن إبراهيم بن إسحاق.

٤ ـ أبو منصور أحمد بن إبراهيم بن بكر الخوزي.

٥ ـ أحمد بن إبراهيم بن هارون الفامي.

٦ ـ أحمد بن إبراهيم بن الوليد السلمي.

٧ ـ أبو الحسن أحمد بن ثابت الدواليبي.

٨ ـ أحمد بن أبي جعفر البيهقي.

٩ ـ أحمد بن الحسن العطار.

١٠ ـ أحمد بن الحسن القطان.

١١ ـ أبو العباس أحمد بن الحسن بن عبد الله بن محمد بن مهران الأزدي الآبي العروضي.

١٢ ـ أبو نصر أحمد بن الحسين بن أحمد الضبي المرواني النيسابوري.

١٣ ـ أبو حامد أحمد بن الحسين بن الحسن بن علي الحاكم.

١٤ ـ أحمد بن زياد بن جعفر الهمداني.

١٥ ـ أحمد بن علي بن إبراهيم بن هاشم القمي.

١٦ ـ أبو حامد أحمد بن علي بن الحسين الثعالبي.

١٧ ـ أبو علي أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم الهرمزي البيهقي.

١٨ ـ أبو العباس أحمد بن محمد بن أحمد بن الحسين الحاكم.

١٩ ـ أحمد بن محمد بن أحمد السناني المكتب.

٢٠ ـ أبو الحسن أحمد بن محمد بن أحمد بن غالب الأنماطي.

٢١ ـ أحمد بن محمد بن إسحاق الدينوري القاضي.

٢٢ ـ أحمد بن محمد بن إسحاق المعاذي.

٢٣ ـ أحمد بن محمد الأسدي.

٢٤ ـ أبو الحسن أحمد بن محمد بن الحسين البزاز النيسابوري.

٢٥ ـ أحمد بن محمد بن حمدان المكتب.

٢٦ ـ أبو عبد الله أحمد بن محمد الخليلي.

٢٧ ـ أحمد بن محمد بن رزمة القزويني.

٢٨ ـ أبو الحسن أحمد بن محمد الصقر الصائغ العدل شيخ لأهل الري.

٢٩ ـ أحمد بن محمد بن عبد الرحمن المروزي المقرئ الحاكم.

٣٠ ـ أبو الحسن أحمد بن محمد بن عيسى بن أحمد بن عيسى بن علي بن الحسين [بن علي بن الحسين] بن علي بن أبي طالب.

٣١ ـ أحمد بن محمد بن الهيثم العجلي.

٣٢ ـ أحمد بن محمد بن يحيى العطار الأشعري القمي.

٣٣ ـ أحمد بن هارون الفامي.

٣٤ ـ أحمد بن يحيى المكتب.

٣٥ ـ أبو معمر إسماعيل بن إبراهيم بن معمر.

٣٦ ـ إسماعيل بن حكيم العسكري.

٣٧ ـ إسماعيل بن منصور بن أحمد القصار.

٣٨ ـ الحاكم أبو محمد بكر بن علي بن محمد بن الفضل الحنفي الشاشي.

٣٩ ـ أبو المفضل تميم بن عبد الله بن تميم القرشي الحيري.

٤٠ ـ أبو محمد جعفر بن أحمد بن علي الفقيه المروزي الإيلاقي.

٤١ ـ جعفر بن الحسين.

٤٢ ـ جعفر بن علي بن الحسن بن علي بن عبد الله بن المغيرة الكوفي.

٤٣ ـ جعفر بن محمد بن مسرور.

٤٤ ـ أبو القاسم جعفر بن محمد بن موسى بن قولويه القمي.

٤٥ ـ أبو محمد جعفر بن نعيم بن شاذان الحاكم النيسابوري.

٤٦ ـ الحسن بن أبي علي أحمد بن إدريس الأشعري القمي.

٤٧ ـ أبو محمد الحسن بن أحمد المكتب.

٤٨ ـ أبو محمد الحسن بن حمزة بن علي بن عبد الله بن محمد بن الحسن بن الحسين بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب.

٤٩ ـ أبو أحمد الحسن بن عبد الله بن سعيد بن الحسن بن إسماعيل بن حكيم العسكري.

٥٠ ـ الحسن بن علي بن أحمد الصائغ.

٥١ ـ أبو محمد الحسن بن علي بن شعيب الجوهري.

٥٢ ـ أبو علي الحسن بن علي بن محمد بن علي بن عمرو العطار القزويني.

٥٣ ـ الحسن بن محمد بن سعيد الهاشمي الكوفي.

٥٤ ـ أبو القاسم الحسن بن محمد السكوني المذكر الكوفي.

٥٥ ـ أبو محمد الحسن بن محمد بن يحيى بن الحسن بن جعفر بن عبيد الله بن

الحسين بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب.

٥٦ ـ الحسين بن إبراهيم بن أحمد بن هشام المكتب.

٥٧ ـ الحسين بن إبراهيم بن ناتانه.

٥٨ ـ الحسين بن أحمد بن إدريس.

٥٩ ـ أبو عبد الله الحسين بن أحمد الاسترآبادي العدل.

٦٠ ـ أبو علي الحسين بن أحمد البيهقي الحاكم.

٦١ ـ الحسين بن أحمد المالكي.

٦٢ ـ أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن محمد بن أحمد الأشناني الدارمي الفقيه العدل.

٦٣ ـ أبو الطيب الحسين بن أحمد بن محمد الرازي.

٦٤ ـ أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن محمد بن علي بن عبد الله بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب.

٦٥ ـ أبو عبد الله الحسين بن إسماعيل الكندي.

٦٦ ـ الحسين بن الحسن بن محمد.

٦٧ ـ الحسين بن عبد الله بن سعيد بن الحسن بن إسماعيل بن حكيم العسكري.

٦٨ ـ الحسين بن علي بن أحمد الصائغ، تقدّم في الحسن.

٦٩ ـ أبو محمد الحسين بن علي بن شعيب الجوهري، تقدّم في الحسن.

٧٠ ـ الحسين بن علي الصوفي.

٧١ ـ الحسين بن علي بن محمد القمي، المعروف بأبي علي البغدادي.

٧٢ ـ أبو عبد الله الحسين بن محمد الأشناني الرازي العدل.

٧٣ ـ الحسين بن موسى.

٧٤ ـ أبو عبد الله الحسين بن يحيى بن ضريس البجلي.

٧٥ ـ حمزة بن محمد بن أحمد بن جعفر بن محمد بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب.

٧٦ ـ القاضي أبو سعيد الخليل بن أحمد السجزي.

٧٧ ـ أبو يوسف رافع بن عبد الله بن عبد الملك.

٧٨ ـ سليمان بن أحمد أيوب اللخمي.

٧٩ ـ أبو الحسن صالح بن شعيب الطالقاني.

٨٠ ـ صالح بن عيسى بن أحمد بن محمد العجلي.

٨١ ـ طاهر بن محمد بن يونس بن حياة أبو الحسن الفقيه.

٨٢ ـ الحاكم عبد الحميد بن عبد الرحمن بن الحسين النيسابوري الفقيه.

٨٣ ـ عبد الرحمن بن محمد بن حامد البلخي.

٨٤ ـ عبد الرحمن بن محمد بن خالد البرقي.

٨٥ ـ أبو أسد عبد الصمد بن شهيد الأنصاري.

٨٦ ـ أبو القاسم عبد الله بن أحمد الفقيه.

٨٧ ـ أبو محمد عبد الله بن حامد.

٨٨ ـ أبو الهيثم عبد الله بن محمد.

٨٩ ـ أبو القاسم عبد الله بن محمد الصائغ.

٩٠ ـ عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب القرشي الأصفهاني.

٩١ ـ عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب بن نصر بن عبد الوهاب بن عطاء بن واصل السجزي.

٩٢ ـ عبد الله بن نضر بن سمعان التميمي الخرقاني.

٩٣ ـ عبد الواحد بن محمد بن عبدوس العطار النيسابوري.

٩٤ ـ أبو محمد عبدوس بن علي بن العباس الجرجاني.

٩٥ ـ أبو القاسم عتاب بن محمد بن عتاب الوراميني الحافظ.

٩٦ ـ علي بن إبراهيم بن إسحاق الطالقاني.

٩٧ ـ علي بن إبراهيم الرازي.

٩٨ ـ أبو الحسين علي بن أحمد الجيرفتي النسابة.

٩٩ ـ علي بن أحمد الرازي.

١٠٠ ـ علي بن أحمد بن عبد الله بن أحمد بن محمد بن خالد البرقي.

١٠١ ـ علي بن أحمد بن محمد بن إسماعيل البرمكي.

١٠٢ ـ علي بن أحمد بن محمد بن عمران الدقاق.

١٠٣ ـ علي بن أحمد بن مهزيار.

١٠٤ ـ علي بن أحمد بن موسى الدقاق.

١٠٥ ـ أبو الخير علي بن أحمد النسابة.

١٠٦ ـ علي بن بندار.

١٠٧ ـ أبو الحسن علي بن ثابت الدواليبي.

١٠٨ ـ علي بن حاتم القزويني.

١٠٩ ـ علي بن حبشي بن قوني.

١١٠ ـ علي بن الحسن بن علي بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب.

١١١ ـ علي بن الحسن بن الفرج المؤذن أبو الحسن.

١١٢ ـ علي بن الحسين البرقي.

١١٣ ـ علي بن الحسين بن سفيان بن يعقوب بن الحارث بن إبراهيم الهمداني.

١١٤ ـ علي بن الحسين بن شاذويه.

١١٥ ـ علي بن الحسين بن الصلت.

١١٦ ـ علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي أبو الحسن، والد الشيخ الصدوق.

١١٧ ـ علي بن سهل.

١١٨ ـ أبو الحسن علي بن عبد الله بن حمد الأصفهاني الأسواري المذكر.

١١٩ ـ أبو الحسن علي بن عبد الله بن أحمد المذكر.

١٢٠ ـ علي بن عبد الله الوراق.

١٢١ ـ أبو الحسن علي بن عيسى المجاور.

١٢٢ ـ علي بن الفضل بن العباس البغدادي المعروف بأبي الحسن الخيوطي.

١٢٣ ـ أبو الحسن علي بن محمد بن الحسن القزويني.

١٢٤ ـ علي بن محمد بن عبد الله الوراق الرازي.

١٢٥ ـ أبو الحسن علي بن محمد بن مهرويه القزويني.

١٢٦ ـ الشريف أبو الحسن علي بن موسى بن أحمد بن إبراهيم بن محمد بن عبيد الله بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب.

١٢٧ ـ علي بن محمد بن موسى الدقاق.

١٢٨ ـ أبو محمد عمار بن الحسين بن يحيى الأسروشي.

١٢٩ ـ أبو العباس الفضل بن الفضل بن العباس الكندي الهمداني.

١٣٠ ـ أبو سعيد الفضل بن محمد بن إسحاق المذكر النيسابوري.

١٣١ ـ أبو أحمد القاسم بن محمد بن أحمد بن عبدويه الزاهد السراج الهمداني.

١٣٢ ـ أبو محمد القاسم بن محمد الاسترآبادي.

١٣٣ ـ محمد بن إبراهيم بن أحمد بن يونس الليثي.

١٣٤ ـ أبو الحسين محمد بن إبراهيم بن إسحاق الفارسي الغرائمي.

١٣٥ ـ أبو العباس محمد بن إبراهيم بن إسحاق المكتب الطالقاني.

١٣٦ ـ محمد بن أحمد بن إبراهيم بن أحمد المعاذي.

١٣٧ ـ محمد بن أحمد بن إسحاق النيسابوري.

١٣٨ ـ أبو الفضل محمد بن أحمد بن إسماعيل السليطي النيسابوري.

١٣٩ ـ محمد بن أحمد البغدادي الوراق.

١٤٠ ـ أبو نصر محمد بن أحمد بن تميم السرخسي الفقيه.

١٤١ ـ محمد بن أحمد بن الحسين بن يوسف البغدادي الوراق.

١٤٢ ـ محمد بن أحمد السناني المكتب.

١٤٣ ـ محمد بن أحمد الشيباني المكتب.

١٤٤ ـ محمد بن أحمد الصيرفي.

١٤٥ ـ أبو الحسن (بن) محمد بن أحمد بن علي بن أسد الأسدي، المعروف بابن جرادة البردعي.

١٤٦ ـ أبو عبد الله محمد بن أحمد القضاعي.

١٤٧ ـ الشريف أبو علي محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسين بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب.

١٤٨ ـ أبو علي محمد بن أحمد بن محمد بن يحيى المعاذي النيسابوري.

١٤٩ ـ محمد بن إسحاق بن أحمد الليثي.

١٥٠ ـ محمد بن بكران النقاش.

١٥١ ـ أبو أحمد محمد بن جعفر البندار الفرغاني الشافعي الفقيه.

١٥٢ ـ محمد بن جعفر بن الحسن البغدادي.

١٥٣ ـ أبو نصر محمد بن الحسن بن إبراهيم الكرخي الكاتب.

١٥٤ ـ أبو جعفر محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد القمي.

١٥٥ ـ الشريف أبو عبد الله محمد بن الحسن بن إسحاق بن الحسن بن الحسين بن إسحاق بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب.

١٥٦ ـ محمد بن الحسن بن سعيد الهاشمي الكوفي.

١٥٧ ـ الشيخ نجم الدين أبو سعيد محمد بن الحسن بن علي بن محمد بن أحمد بن علي بن الصلت القمي.

١٥٨ ـ محمد بن الحسين.

١٥٩ ـ أبو نصر محمد بن الحسين بن الحسن الديلمي الجوهري.

١٦٠ ـ أبو الحسن محمد بن سعيد بن عزيز السمرقندي الفقيه.

١٦١ ـ أبو عبد الله محمد بن شاذان بن أحمد بن عثمان البرواذي.

١٦٢ ـ أبو محمد محمد بن أبي عبد الله الشافعي الفرغاني.

١٦٣ ـ أبو جعفر محمد بن عبد الله بن طيفور الدامغاني الواعظ.

١٦٤ ـ أبو جعفر محمد بن علي بن أحمد بن بزرج بن عبد الله بن منصور بن يونس.

١٦٥ ـ محمد بن علي بن أحمد بن محمد.

١٦٦ ـ محمد بن علي الاسترآبادي.

١٦٧ ـ أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل.

١٦٨ ـ أبو جعفر محمد بن علي بن الأسود.

١٦٩ ـ محمد بن علي بن بشار القزويني.

١٧٠ ـ محمد بن علي بن شيبان القزويني.

١٧١ ـ محمد بن علي بن الفضل الكوفي.

١٧٢ ـ محمد بن علي ماجيلويه القمي.

١٧٣ ـ أبو بكر محمد بن علي بن محمد بن حاتم النوفلي الكرماني.

١٧٤ ـ محمد بن علي بن متيل.

١٧٥ ـ محمد بن علي المرو الروذي.

١٧٦ ـ محمد بن علي بن مشاط.

١٧٧ ـ محمد بن علي بن مهرويه.

١٧٨ ـ محمد بن علي الموصلي.

١٧٩ ـ أبو جعفر محمد بن علي بن نصر البخاري المقرئ.

١٨٠ ـ محمد بن علي بن هاشم.

١٨١ ـ أبو بكر محمد بن عمر بن عثمان بن الفضل العقيلي الفقيه.

١٨٢ ـ محمد بن عمر بن محمد بن سالم بن البراء بن سبرة بن سيار أبو بكر التميمي، المعروف بابن الجعابي.

١٨٣ ـ أبو الحسن محمد بن عمرو بن علي بن عبد الله البصري.

١٨٤ ـ محمد بن الفضل بن زيدويه الجلاب الهمداني.

١٨٥ ـ محمد بن الفضل بن محمد بن إسحاق المذكر النيسابوري، المعروف بأبي سعيد المعلم.

١٨٦ ـ أبو جعفر محمد بن أبي القاسم بن محمد بن الفضل التميمي الهروي.

١٨٧ ـ محمد بن القاسم المفسّر، المعروف بأبي الحسن الاسترآبادي.

١٨٨ ـ أبو جعفر محمد بن محمد الخزاعي.

١٨٩ ـ محمد بن محمد بن عصام الكليني.

١٩٠ ـ محمد بن محمد بن غالب الشافعي.

١٩١ ـ أبو الفرج محمد بن المظفر بن نفيس المصري الفقيه.

١٩٢ ـ محمد بن موسى البرقي.

١٩٣ ـ محمد بن موسى بن المتوكل.

١٩٤ ـ أبو الحسين محمد بن هارون الزنجاني، كتب إليه على يدي علي بن أحمد البغدادي الوراق.

١٩٥ ـ أبو طالب المظفر بن جعفر بن المظفر بن جعفر بن محمد بن عبد الله بن محمد بن عمر بن علي بن أبي طالب.

١٩٦ ـ أبو أحمد هانئ بن محمد بن محمود العبدي.

١٩٧ ـ أبو ذر يحيى بن زيد بن العباس بن الوليد البزاز.

١٩٨ ـ يعقوب بن يوسف بن يعقوب الفقيه شيخ أهل الري.

تلامذته والراوون عنه

لا يمكن استقصاء جميع من روى عن الشيخ الصدوق؛ ذلك لأنه حدّث وروي عنه وهو حدث السن، وقد امتدّ عمره إلى حوالي ستين أو سبعين سنة قضى أكثرها في السفر والترحال إلى أمهات الحواضر العلمية، ولم تذكر كتب التراجم من تلامذته إلا النزر اليسير ممن ذاع صيتهم أو كانوا من قرابته، ومنهم:

١ ـ أبو العباس أحمد بن علي بن محمد بن العباس بن نوح.

٢ ـ أبو الحسن أحمد بن محمد الرهاوي.

٣ ـ أبو محمد أحمد بن محمد المعمري.

٤ ـ جعفر بن أحمد بن علي، أبو محمد القمي، نزيل الري، الذي تقدّم في مشايخه.

٥ ـ جعفر بن أحمد المريسي.

٦ ـ أبو الحسن جعفر بن الحسن بن حسكة القمي.

٧ ـ أبو محمد الحسن بن أحمد بن محمد بن الهيثم العجلي الرازي.

٨ ـ الحسن بن الحسين بن علي بن موسى بن بابويه القمي.

٩ ـ الحسن بن عنبس بن مسعود بن سالم بن محمد بن شريك أبو محمد الرافقي.

١٠ ـ أبو علي الحسن بن محمد بن الحسن الشيباني القمي.

١١ ـ أبو عبد الله الحسين بن عبيد الله بن إبراهيم الغضائري.

١٢ ـ أبو عبد الله الحسين بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي، أخو المترجم له.

١٣ ـ عبد الصمد بن محمد التميمي.

١٤ ـ علي بن أحمد بن العباس النجاشي، والد الرجالي الكبير.

١٥ ـ السيد أبو البركات علي بن الحسين الجوزي الحلي الحسيني.

١٦ ـ السيد المرتضى علم الهدى أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى.

١٧ ـ أبو القاسم علي بن محمد بن علي الخزاز.

١٨ ـ أبو القاسم علي بن محمد المقرئ.

١٩ ـ أبو الحسن علي بن هبة الله الموصلي.

٢٠ ـ محمد بن أحمد بن العباس بن الفاخر الدوريستي.

٢١ ـ أبو بكر محمد بن أحمد بن علي.

٢٢ ـ أبو الحسن محمد بن أحمد بن علي بن الحسن بن شاذان القمي.

٢٣ ـ أبو جعفر محمد بن جعفر بن محمد القصار الرازي.

٢٤ ـ السيد الشريف أبو عبد الله محمد بن الحسن بن إسحاق بن الحسن بن الحسين بن إسحاق بن موسى بن جعفر المعروف بنعمة، وقد تقدّم في مشايخه أيضاً.

٢٥ ـ أبو زكريا محمد بن سليمان الحمراني.

٢٦ ـ محمد بن طلحة بن محمد النعالي البغدادي وهو من شيوخ الخطيب البغدادي.

٢٧ ـ أبو عبد الله محمد بن النعمان المفيد.

٢٨ ـ أبو محمد هارون بن موسى التلعكبري.

مصنفاته

صنّف الشيخ الصدوق في شتى فنون العلم وأنواعه، وكان غزير التأليف، حتى قال الشيخ الطوسي في الفهرست: له نحو من ثلاثمائة مصنّف، وفهرست كتبه معروف. وعَدَّ منها (٤٠) كتاباً، وذكر ذلك ابن شهرآشوب في (معالم العلماء) وعدّ منها (٥٩) كتاباً، وقال النجاشي: له كتب كثيرة وعدّ منها نحو (١٩٧) كتاباً.

وقد تقدّم خلال ذكرنا لرحلاته وأسفاره أنه التقى بإيلاق من بلاد ما وراء النهر بالشريف أبي عبد الله المعروف بنعمة، وأنّ الشريف نسخ أكثر ما كان مع الشيخ الصدوق من مصنّفاته وهي (٢٤٥) كتاباً كما يصرّح الشيخ الصدوق نفسه في مقدّمة الفقيه.

وفيما يلي قائمة بأسماء مؤلّفات ومصنفات الشيخ الصدوق، مرتبةً حسب الحرف الأول فالثاني مع الإشارة إلى المطبوع منها، جمعناها من خلال تتبّع مصادر ترجمته، سيما ما ذكره النجاشي والشيخ الطوسي وابن شهرآشوب من فهرس

مصنّفاته، وما أورده الشيخ آغا بزرك في (الذريعة):

١ ـ إبطال الاختيار وإثبات النص.

٢ ـ إبطال الغلوّ والتقصير.

٣ ـ إثبات الخلافة لأمير المؤمنين.

٤ ـ إثبات النص على الأئمة.

٥ ـ إثبات النص على أمير المؤمنين.

٦ ـ إثبات الوصية لعلي.

٧ ـ أخبار أبي ذر الغفاري (رضي الله عنه).

٨ ـ أخبار سلمان (رضي الله عنه) وزهده وفضائله.

٩ ـ أدعية الموقف.

١٠ ـ الاستسقاء.

١١ ـ الاعتقادات، ويسمّى أيضاً دين الإمامية، وهو مطبوع.

١٢ ـ الاعتكاف.

١٣ ـ الأغسال.

١٤ ـ الأمالي، وهو المعروف بالمجالس، أو عرض المجالس (مطبوع).

١٥ ـ الإمامة.

١٦ ـ امتحان المجالس.

١٧ ـ الإنابة.

١٨ ـ الأوائل.

١٩ ـ الأواخر.

٢٠ ـ الأوامر.

٢١ ـ أوصاف النبي.

٢٢ ـ التاريخ.

٢٣ ـ التجارات.

٢٤ ـ التعريف.

٢٥ ـ تفسير القرآن.

٢٦ ـ تفسير قصيدة في أهل البيت.

٢٧ ـ التقيّة.

٢٨ ـ التيمم.

٢٩ ـ ثواب الأعمال، وهو مطبوع.

٣٠ ـ جامع آداب المسافر للحج.

٣١ ـ جامع أخبار عبد العظيم بن عبد الله الحسني.

٣٢ ـ جامع التفسير المنزل في الحج.

٣٣ ـ جامع الحج.

٣٤ ـ جامع حجج الأئمة.

٣٥ ـ جامع حجج الأنبياء.

٣٦ ـ جامع زيارة الرضا.

٣٧ ـ جامع علل الحج.

٣٨ ـ جامع فرض الحج والعمرة.

٣٩ ـ جامع فضل الكعبة والحرم.

٤٠ ـ جامع فقه الحج.

٤١ ـ جامع نوادر الحج.

٤٢ ـ الجزية في الفقه.

٤٣ ـ الجمعة والجماعة.

٤٤ ـ الجمل.

٤٥ ـ جواب رسالة وردت في شهر رمضان.

٤٦ ـ جواب مسألة وردت عليه من المدائن في الطلاق.

٤٧ ـ جواب مسألة نيسابور.

٤٨ ـ جوابات مسائل وردت عليه من البصرة.

٤٩ ـ جوابات المسائل الواردة من قزوين.

٥٠ ـ جوابات مسائل وردت من الكوفة.

٥١ ـ جوابات مسائل وردت عليه من مصر.

٥٢ ـ جوابات المسائل الواردة عليه من واسط.

٥٣ ـ حجج الأئمة.

٥٤ ـ الحدود.

٥٥ ـ الحذاء والخف.

٥٦ ـ حذو النعل بالنعل.

٥٧ ـ حقّ الجداد.

٥٨ ـ الحيض والنفاس.

٥٩ ـ الخصال، وهو مطبوع.

٦٠ ـ الخطاب.

٦١ ـ خلق الإنسان.

٦٢ ـ الخمس.

٦٣ ـ الخواتيم (الخاتم).

٦٤ ـ دعائم الإسلام في معرفة الحلال والحرام.

٦٥ ـ دعائم الاعتقاد.

٦٦ ـ دلائل الأئمة.

٦٧ ـ الديات.

٦٨ ـ ذكر المجلس الذي جرى له بين يدي ركن الدولة.

٦٩ ـ ذكر مجلس آخر.

٧٠ ـ ذكر مجلس ثالث.

٧١ ـ ذكر مجلس رابع.

٧٢ ـ ذكر مجلس خامس.

٧٣ ـ الرجال.

٧٤ ـ الرجال المختارين من أصحاب النبي.

٧٥ ـ الرجعة.

٧٦ ـ الرسالة الأولى في الغيبة إلى أهل الري والمقيمين بها وغيرهم.

٧٧ ـ الرسالة الثانية في الغيبة.

٧٨ ـ الرسالة الثالثة في الغيبة.

٧٩ ـ الرسالة الأولى في شهر رمضان، كتبها إلى أبي محمد الفارسي في جواب رسالته إليه.

٨٠ ـ الرسالة الثانية إلى أهل بغداد في معنى شهر رمضان.

٨١ ـ الرسالة الثالثة في شهر رمضان.

٨٢ ـ رسالة في أركان الإسلام.

٨٣ ـ الروضة في الفضائل.

٨٤ ـ الزكاة.

٨٥ ـ زهد النبي.

٨٦ ـ زهد أمير المؤمنين.

٨٧ ـ زهد فاطمة.

٨٨ ـ زهد الحسن.

٨٩ ـ زهد الحسين.

٩٠ ـ زهد علي بن الحسين.

٩١ ـ زهد أبي جعفر.

٩٢ ـ زهد الصادق.

٩٣ ـ زهد أبي إبراهيم.

٩٤ ـ زهد الرضا.

٩٥ ـ زهد أبي جعفر الثاني.

٩٦ ـ زهد أبي الحسن علي بن محمد.

٩٧ ـ زهد أبي محمد الحسن بن علي.

٩٨ ـ زيارات قبور الأئمة (الزيارات).

٩٩ ـ السرّ المكتوم إلى الوقت المعلوم.

١٠٠ ـ السكنى والعمرى.

١٠١ ـ السلطان.

١٠٢ ـ السنة.

١٠٣ ـ السهو.

١٠٤ ـ السواك.

١٠٥ ـ الشعر.

١٠٦ ـ الشورى.

١٠٧ ـ الصدقة والنحلة والهبة.

١٠٨ ـ صفات الشيعة، وهو مطبوع.

١٠٩ ـ صلاة الحاجات.

١١٠ ـ الصلوات سوى الخمس.

١١١ ـ الصوم.

١١٢ ـ الضيافة.

١١٣ ـ الطرائف.

١١٤ ـ العتق والتدبير والمكاتبة.

١١٥ ـ عقاب الأعمال، وهو مطبوع.

١١٦ ـ علامات آخر الزمان.

١١٧ ـ العلل.

١١٨ ـ علل الحج.

١١٩ ـ علل الشرائع، وهو مطبوع.

١٢٠ ـ عيون أخبار الرضا عليه السلام، وهو مطبوع.

١٢١ ـ غريب حديث النبي والأئمّة.

١٢٢ ـ فرائض الصلاة.

١٢٣ ـ الفرق.

١٢٤ ـ الفضائل.

١٢٥ ـ فضائل الأشهر الثلاثة، وهو ثلاثة كتب: كتاب فضائل شهر رجب، وكتاب فضائل شهر شعبان، وكتاب فضائل شهر رمضان، وهو مطبوع.

١٢٦ ـ فضائل جعفر الطيار.

١٢٧ ـ فضائل الشيعة (فضل الشيعة).

١٢٨ ـ فضائل الصلاة.

١٢٩ ـ فضائل العلوية (فضل العلوية).

١٣٠ ـ فضل الحسن والحسين (عليهما السلام).

١٣١ ـ فضل الصدقة.

١٣٢ ـ فضل العلم.

١٣٣ ـ فضل المساجد.

١٣٤ ـ فضل المعروف.

١٣٥ ـ الفطرة.

١٣٦ ـ فقه الصلاة.

١٣٧ ـ الفوائد.

١٣٨ ـ القربان.

١٣٩ ـ القضاء والأحكام.

١٤٠ ـ كتاب في تحريم الفقاع.

١٤١ ـ كتاب فيه ذكر من لقيه من أصحاب الحديث، وعن كلّ واحد منهم حديث.

١٤٢ ـ كتاب في زيد بن علي.

١٤٣ ـ كتاب في زيارة موسى ومحمد (عليهما السلام).

١٤٤ ـ كتاب في عبد المطلب وعبد الله وأبي طالب وآمنة بنت وهب.

١٤٥ ـ كمال الدين وتمام النعمة (إكمال الدين وإتمام النعمة) ويسمّى بالغيبة أيضاً، وهو مطبوع.

١٤٦ ـ اللباس.

١٤٧ ـ اللعان.

١٤٨ ـ اللقاء والسلام.

١٤٩ ـ المتعة.

١٥٠ ـ المحافل.

١٥١ ـ المختار بن أبي عبيدة الثقفي.

١٥٢ ـ مختصر تفسير القرآن.

١٥٣ ـ مدينة العلم.

١٥٤ ـ المدينة وزيارة قبر النبي والأئمّة.

١٥٥ ـ المرشد.

١٥٦ ـ المسائل.

١٥٧ ـ مسائل الوضوء.

١٥٨ ـ مسائل الصلاة.

١٥٩ ـ مسائل الزكاة.

١٦٠ ـ مسائل الخمس.

١٦١ ـ مسائل الحج.

١٦٢ ـ مسائل الوقف.

١٦٣ ـ مسائل النكاح.

١٦٤ ـ مسائل العقيقة.

١٦٥ ـ مسائل الرضاع.

١٦٦ ـ مسائل الطلاق.

١٦٧ ـ مسائل الوصايا.

١٦٨ ـ مسائل المواريث.

١٦٩ ـ مسائل الحدود.

١٧٠ ـ مسائل الديات.

١٧١ ـ مصادقة الإخوان.

١٧٢ ـ المصابيح، وهي عدّة كتب في الرجال حسب الطبقات على الترتيب الآتي:

المصباح الأول، ذكر من روى عن النبي من الرجال.

المصباح الثاني، ذكر من روى عن النبي من النساء.

المصباح الثالث، ذكر من روى عن أمير المؤمنين.

المصباح الرابع، ذكر من روى عن فاطمة.

المصباح الخامس، ذكر من روى عن أبي محمد الحسن بن علي.

المصباح السادس، ذكر من روى عن أبي عبد الله الحسين بن علي.

المصباح السابع، ذكر من روى عن علي بن الحسين.

المصباح الثامن، ذكر من روى عن أبي جعفر محمد بن علي.

المصباح التاسع، ذكر من روى عن أبي عبد الله الصادق.

المصباح العاشر، ذكر من روى عن موسى بن جعفر.

المصباح الحادي عشر، ذكر من روى عن أبي الحسن الرضا.

المصباح الثاني عشر، ذكر من روى عن أبي جعفر الثاني.

المصباح الثالث عشر، ذكر من روى عن أبي الحسن علي بن محمد.

المصباح الرابع عشر، ذكر من روى عن أبي محمد الحسن بن علي.

المصباح الخامس عشر، ذكر الرجال الذين خرجت إليهم التوقيعات.

١٧٣ ـ مصباح المصلي (المصباح).

١٧٤ ـ معاني الأخبار، وهو مطبوع.

١٧٥ ـ المعايش والمكاسب.

١٧٦ ـ المعراج.

١٧٧ ـ المعرفة بالفضائل، في فضل النبي وأمير المؤمنين والحسن والحسين.

١٧٨ ـ المعرفة برجال البرقي.

١٧٩ ـ مقتل الحسين عليه السلام.

١٨٠ ـ المقنع في الفقه، وهو مطبوع.

١٨١ ـ الملاهي.

١٨٢ ـ المناهي.

١٨٣ ـ من لا يحضره الفقيه، وهو أحد الأصول الأربعة التي عليها مدار الشيعة ومعول علمائهم في أخذ الأحكام، وهو مطبوع.

١٨٤ ـ المواريث في الفقه.

١٨٥ ـ المواعظ والحكم.

١٨٦ ـ مواقيت الصلاة.

١٨٧ ـ الموالاة.

١٨٨ ـ مولد أمير المؤمنين عليه السلام.

١٨٩ ـ مولد فاطمة عليها السلام.

١٩٠ ـ المياه.

١٩١ ـ الناسخ والمنسوخ.

١٩٢ ـ النبوة.

١٩٣ ـ النصّ.

١٩٤ ـ النكاح.

١٩٥ ـ النهج.

١٩٦ ـ نوادر الصلاة.

١٩٧ ـ نوادر الطبّ.

١٩٨ ـ نوادر الفضائل.

١٩٩ ـ نوادر النوادر.

٢٠٠ ـ نوادر الوضوء.

٢٠١ ـ الهداية في الفقه، وهو مطبوع.

٢٠٢ ـ الوصايا.

٢٠٣ ـ الوضوء.

٢٠٤ ـ الوقف.

يشار إلى أنّ بعض هذه الأسماء قد تكون لكتابٍ واحد، ولكن ذكر اسمه بأكثر من شكل مع عدم وصوله إلينا، وربما كثير من هذه الكتب تضمّنته كتبه المطبوعة اليوم كالفقيه والخصال والمعاني والعيون والعقاب والثواب وغيرها من الكتب.

الصدوق ومنهجه الحديثي في «كتاب من لا يحضره الفقيه»

يعدّ «كتاب من لا يحضره الفقيه» ثاني كتب الحديث الأربعة المعروفة التي عليها

مدار عمل فقهاء مدرسة أهل البيت عليهم السلام في استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلّتها التفصيلية، منذ أكثر من عشرة قرون إلى يومنا هذا.

وهذا الكتاب المعبّر عنه بـ «الفقيه» اختصاراً، صنّفه الشيخ الصدوق إلى الشريف محمد بن الحسن بن إسحاق المعروف بـ «نعمة» ـ وهما من الأقران ـ على أثر اقتراح الشريف نعمة على الصدوق تأليف كتاب في الفقه بعنوان «كتاب من لا يحضره الفقيه» ليكون الناظر فيه مستغنياً عن الرجوع إلى الرجل الفقيه.

فأجابه الشيخ الصدوق إلى مسألته قائلاً ـ بعد الثناء عليه وتبجيله ـ: «وصنّفت له هذا الكتاب بحذف الأسانيد، لئلا تكثر طرقه وإن كثرت فوائده. ولم أقصد فيه قصد المصنّفين في إيراد جميع ما رووه، بل قصدت إلى إيراد ما أفتي به، وأحكم بصحّته، وأعتقد فيه أنّه حجّة في ما بيني وبين ربّي تقدّس ذكره وتعالت قدرته. وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعوّل وإليها المرجع، مثل: كتاب حريز بن عبد الله السجستاني، وكتاب عبيد الله بن علي الحلبي، وكتاب علي بن مهزيار، وكتب الحسين بن سعيد، ونوادر أحمد بن محمد بن عيسى، وكتاب نوادر الحكمة تصنيف محمد بن أحمد بن عيسى بن عمران الأشعري، وكتاب الرحمة لسعد بن عبد الله، وجامع شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد رضي الله عنه، ونوادر محمد بن أبي عمير، وكتب المحاسن لأحمد بن أبي عبد الله البرقي، ورسالة أبي رضي الله عنه إليَّ، وغيرها من الأصول والمصنّفات التي طرقي اليها معروفة في فهرس الكتب التي رويتها عن مشايخي وأسلافي رضي الله عنهم» (الفقيه ١: ٣ ـ ٥، من المقدمة).

لقد بيّن لنا الشيخ الصدوق في هذا الكلام القيمة العلمية لكتابه مع بعض ميزاته، وذلك في أُمور أربعة وهي:

١ ـ حذف الأسانيد لأجل الاختصار.

٢ ـ الإفتاء بأحاديث الكتاب؛ لحكمه بصحّتها مع اعتقاده بحجيّتها.

٣ ـ اقتباس تلك الأحاديث من الكتب المشهورة والمعتمدة.

٤ ـ تفصيل الأسانيد المحذوفة في مكان آخر.

وقد وقع الكلام في جميع هذه الأمور، واختلفوا بشأنها كثيراً، وسوف نتناول ذلك ابتداءً كما يلي:

١ـ حذف الأسانيد

إنّ منهج الشيخ الصدوق في حذف الأسانيد يقوم على أساس الاختصار، ولهذا قلّ ما تجد حديثاً مسنداً في متن الفقيه، بل مجموع ما أُسند فيه من الأحاديث ـ بحسب التتبّع ـ تسعة أحاديث فقط. وهذا المقدار من الأحاديث المسندة لا يعدّ خروجاً عن منهجه في الاختصار الذي لم يتسق في أجزاء الكتاب وأبوابه لنكته علمية دقيقة ستتضح في مناقشة الأمر الثالث وما قيل حوله.

ومهما يكن، فإنّ حذف الأسانيد في «الفقيه» له صورتان لا ثالث لهما، وهما:

الصورة الأولى: حذف تمام السند، وهو على قسمين:

الأول: الاكتفاء بنسبة متن الحديث إلى المعصوم عليه السّلام فقط، كما لو قال: «قال رسول الله» أو: «قال أمير المؤمنين»، وهكذا.

الثاني: الاكتفاء بنقل متن الحديث من غير نسبته إلى أحد، مسبوقاً بعبارة: «وفي رواية»، أو «ورُوي»، أو «وفي حديث آخر» وهكذا. وفي هذا القسم يكون القائل معلوماً في الجملة؛ لعدم اعتماد الصدوق في مقام الفتيا إلّا على نصوص أخبارهم صلوات الله وسلامه عليهم.

وحذف الأسانيد في هذين القسمين يكثر جداً في الجزء الأول من الفقيه، ثم يقلّ تدريجياً إلى أن يكاد أن يكون نادر الوقوع في الجزء الرابع والأخير من أجزاء الفقيه.

الصورة الثانية: حذف بعض السند، وهو على أقسام، أكثرها تردّداً هو:

الأول: الاكتفاء بذكر الراوي الأخير عن الإمام، كما لو قال: «وروى الحلبي عن أبي عبد الله عليه السّلام » وهكذا. وهذا القسم يكثر وقوعه في الجزء الثاني من الفقيه.

الثاني: الاكتفاء بذكر راويين أحدهما الراوي عن المعصوم، كما لو قال: «روى علي بن رئاب، عن أبي حمزة، عن علي بن الحسين عليهما السّلام»، وهكذا.

وهذا القسم يندر وقوعه في الجزء الأول، ويكثر في الثاني، وأكثر ما يكون في الجزء الثالث.

الثالث: حذف أوائل السند والابتداء بما بعد ذلك وصولاً إلى المعصوم عليه السّلام، ولا يخضع هذا القسم إلى ذكر عدد ثابت من الوسائط المذكورة؛ لتناسب العدد المذكور مع المحذوف تناسباً عكسياً، وإن كان المذكور في الأغلب ثلاث وسائط. ويكثر هذا في الجزأين الثالث والرابع.

وربما يعمد أحياناً إلى حذف السند من وسطه مشعراً بوجوده هكذا في مصدره، واكتشافه يتطلّب جهداً، من قبيل ما ورد في كتاب الديات، قال: «سئل الصادق عليه السّلام في أربعة أنفس..» ثم قال بعد ذلك: «وهذا الخبر في كتاب محمد بن أحمد يرويه إبراهيم بن هاشم بإسناده يرفعه إلى أبي عبد الله عليه السّلام» (الفقيه ٤: ١١٣ ـ ١١٤، ذيل الحديث ٣٨٧ باب ٤٧).

وهذا الخبر بتمامه موجود في كتاب محمد بن أحمد بن يحيى، رواه إبراهيم بن

هاشم، عن البزنطي، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السّلام، كما في (روضة المتقين ١٠ : ٤٣٥). ومنه يعلم أن عبارة «بإسناده يرفعه» من كلام الصدوق، قالها اختصاراً للإسناد.

وقد يكون الحذف لأسانيد مشايخه كما في اعتماده على أخبار جامع شيخه ابن الوليد مع نسبتها إلى المعصوم مباشرة.

وهذا لا يعني دخول جميع أحاديث الفقيه في صنف المراسيل، لمعرفة أسانيد معظمها من خلال ما ذكره في مشيخة الفقيه. بل انحصرت المرسلات في الفقيه في الأحاديث التي حذفت أسانيدها كما في الصورة الأولى لعدم شمول مشيخة الفقيه لأيّ من قسميها، مع الأحاديث التي لم يتبين الطريق إلى رواتها الذين ذكرهم في متن الفقيه، كالذي رواه عن أبي سعيد المكاري، وبريد بن معاوية، وسدير الصيرفي، وعشرات غيرهم، وهم يزيدون على مائة وعشرين رجلاً، وأخبارهم تزيد على ثلاثمائة، والكلّ محسوب من المراسيل؛ لأنّ مرادهم بمراسيل الفقيه أعمّ من اختصاصها بما حذف إسناده في قسمي الصورة الأُولى، ومن هنا بلغت مراسيل الصدوق أكثر من ألفي خبر.

الموقف من مراسيل الصدوق

لقد ترك هذا المنهج السندي آثاره الواضحة في مدى قبول أو ردّ مراسيل الصدوق في الفقيه لدى العلماء، إذ اختلفوا بشأنها على ثلاثة أقوال، وهي:

القول الأول: اعتبارها مطلقاً، ودليل هذا القول يقوم على أساس تفسير شهادة الصدوق بصحّة أخبار كتابه (الفقيه) بوثاقة رواة تلك الأخبار، مع محاولة إقامة الدليل على صحّة ذلك التفسير، ومن ثم بيان أن تلك الشهادة شهادة عن حسٍّ

لتكون مقبولة لدى الجميع.

القول الثاني: عدم اعتبارها مطلقاً، ودليلهم على ذلك هو اعتماد الشيخ الصدوق على القرائن المحتفة بالخبر لا على وثاقة رواته، ولكون قبول المرسل أو ردّه يدور مدار قوة القرينة المحتفة به أو ضعفها، فلابد من الوقوف عليها وفحصها لاحتمال اعتبار الصدوق لقرينة لا يوافقه عليها غيره، ولما لم يكن من سبيل للوقوف على تلك القرائن لفقدانها، لزم قبولها الترجيح بلا مرجح.

القول الثالث: التفصيل بين مراسيل الفقيه على أساس قبول ما أضيف منها إلى مطلق المعصوم رأساً بحذف الإسناد، وبين ما رواه عنه عليه السّلام بالواسطة، وحجتهم في ذلك: أنّ نسبة الخبر للمعصوم عليه السّلام رأساً وبلا واسطة لا تصحّ من غير جزم بصدور الخبر عنه بخلاف ما لو كان المرسل مروياً بواسطة عن المعصوم عليه السّلام.

والصحيح من هذه الأقوال عندي هو القول الثاني.

٢ـ الإفتاء بالأحاديث والحكم بصحّتها واعتقاد حجيتها

نوقش هذا الأمر الذي صرّح به الصدوق في مقدّمة الفقيه بأنّ الشيخ الصدوق كان مقلداً لشيخه ابن الوليد ومتابعاً له في جميع ذلك، ويدل عليه ما تقدم من قوله عن خبر صلاة يوم غدير خم والثواب المذكور فيه: «وكل ما لم يصحّحه ذلك الشيخ قدس الله روحه ولم يحكم بصحته من الأخبار فهو عندنا متروك غير صحيح» (الفقيه ٢: ٥٥ ذيل حديث ٢٤١ باب ٢٥).

وبناء على ذلك تكون شهادته بصحّة أخبار الفقيه شهادة حدسية غير مفيدة لأنها شهادة عن تقليد ومتابعة.

ويرد عليه أنّ مبعث ذلك التقليد ـ لو تمّ ـ إنما هو اطمئنان الصدوق من تحرز شيخه ابن الوليد في تضعيفاته وتوثيقاته؛ لأنه كان على درجة عالية من الاحتياط في قبول الأخبار، ويكفي أنه استثنى من روايات نوادر الحكمة ما رواه محمد بن أحمد بن يحيى ـ صاحب نوادر الحكمة ـ عن محمد بن عيسى بن عبيد، والأخير لا شك في وثاقته بل جلالته، حتى أن ابن نوح استغرب من ابن الوليد ذلك ووافقه النجاشي.

فإذا أضيف إلى ذلك مهارة الصدوق وعلمه وحفظه وتصنيفه في الرجال، عُلِم إن متابعته لشيخه لم تكن اعتباطاً وإنما هي من قبيل متابعة الفقهاء للمتضلّعين من أهل الفن فيما يقولون، مع الفارق الماثل في وقوف الصدوق عن كثب على ملاكات شيخه في التضعيف والتوثيق مباشرة وبلا واسطة.

على أنّ نزعة التحرّر من التبعية والتقليد ـ بمعناها اليوم ـ واضحة جداً عند الشيخ الصدوق، لثبوت مخالفة الصدوق في الفقيه لشيخه ابن الوليد في جملة من الموارد؛ إذ احتجّ بمرويات بعض من استثنى ابن الوليد رواياتهم من كتاب نوادر الحكمة. فضلاً عن احتجاجه بروايات المسمعي والهمداني مع نقله عن شيخه تضعيفهما صراحة.

وأمّا عن الحكم بالصحة، فقد ذكروا أن الصدوق جرى في الفقيه على متعارف المتقدمين في اطلاق الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي عليه، أو اقترن بما يوجب الوثوق به والركون إليه، كوجوده في كثير من الأصول الأربعمائة، أو اندراجه في أحد الكتب المعروضة على الأئمة، ونحو ذلك من القرائن؛ ولهذا فقد حكم الصدوق بصحّة جميع أخبار كتابه الفقيه، وإن لم يكن كثير منها صحيحاً على مصطلح المتأخرين.

ومنه يظهر الجواب على تصريحه بجعلها حجّة، إذ لا منافاة بين ما تقدم وبين حجيتها عنده بعد إحراز صدورها عن المعصومين عليهم السّلام بطريق أعم من انحصاره بوثاقة الراوي، وسيأتي تفصيل ذلك والموقف من هذا الكلام كلّه في الفصل الثالث من هذا الكتاب/ المدخل إن شاء الله.

٣ـ اقتباس أحاديث الفقيه من الكتب المشهورة والمعتمدة

واعترض عليه بما حاصله: إنّ الكتب التي اعتمدها الشيخ الصدوق إنما هي كتب مشايخه المباشرين، وليست هي كتب المتقدّمين من الأصحاب.

ويرد عليه: إنّ الصدوق لم يعتمد على أكثر من كتابين من كتب مشايخه ولا نعلم لهما ثالثاً، وهما: رسالة أبيه إليه، وجامع شيخه ابن الوليد، وأما سائر الكتب فإنما هي لكتب قدماء الأصحاب ومعظمهم من أصحاب الأصول، وأرباب المصنفات المتداولة في عصور الأئمة.

ويكفي في بطلان هذا الاعتراض:

١ ـ تصريحه في مقدّمة الفقيه بأسماء بعض ما اعتمده من الكتب ككتاب عبيدالله بن علي الحلبي، وكتب علي بن مهزيار، وكتب الحسين بن سعيد وغيرها.

٢ ـ تصريحه في عدّة موارد في الفقيه نفسه باعتماده المباشر على كتاب زياد بن مروان القندي، وكتاب عبد الله بن المغيرة، وكتاب الكليني (الكافي)، ونوادر محمد بن أبي عمير، ونوادر إبراهيم بن هاشم، ونوادر أحمد بن محمد بن عيسى، وكتاب محمد بن أحمد بن يحيى بن عمران الأشعري ونوادر الحكمة، على أنّهُ صرح بأسماء بعضها في مقدّمة الفقيه أيضاً.

٣ ـ قوله في مقدمة الفقيه ـ كما تقدّم ـ بعد ذكره لعدد من أسماء الكتب المعتمدة:

«وغيرها من الأصول والمصنّفات التي طرقي إليها معروفة في فهرس الكتب التي رويتها عن مشايخي وأسلافي رضي الله عنهم»، ولو كانت تلك الأصول والمصنفات لمشايخه فحسب، فكيف نوجه قوله: «التي طرقي..» والمفروض أنه لا يحتاج في روايتها عن مشايخه إلى طريق؛ ولهذا نجد الشيخ والنجاشي قد اكتفيا بعرض أسماء مصنّفات وكتب مشايخهم فقط بخلاف ما اعتاداه من ذكر الطريق إلى مصنّفات وكتب غيرهم.

٤ـ تفصيل الأسانيد في مكان آخر

تعدّ كتب «المشيخات» نوعاً من التصنيف الرجالي القديم عند العلماء رضي الله تعالى عنهم. والمشيخة: فهرست للأسانيد الموصلة إلى المشايخ، أو إلى كتبهم التي نُقلت منها الأخبار. وفائدته: معرفة طرق صاحب المشيخة في الرواية عن الأصل فيما لو علّقها عليه، أو أسندها بإسناد ثان في مكان آخر.

وللشيخ الصدوق كتاب بهذا الشأن ألحقه في آخر الفقيه، ويُعرف باسم (مشيخة من لا يحضره الفقيه) ويسمى اختصاراً بـ «مشيخة الفقيه»، وقد يضاف إلى مصنفه، فيقال: «مشيخة الصدوق»، وذكره المصنف في خطبة الكتاب بعنوان «الفهرس» كما تقدّم.

ومن هنا يعلم أنّ المشيخة والفهرس اسمان لكتاب واحد اُلحِق بآخر كتاب الفقيه، واشتمل على ما يقرب من أربعمائة طريق، لكنه لم يستوعب جميع الطرق إلى ما رواه المصنّف في متن الفقيه، إذ ترك منها مائة وعشرين طريقاً، فضلاً عن عدم اشتمال المشيخة على طرقه إلى ما رواه في قسمي الصورة الأولى من حذف الأسانيد.

وهنا اختلفوا في كتاب المشيخة، فهل هو مشيخة للكتب المعتمدة في الفقيه، أو لخصوص رواياته المذكورة فيه؟ وإذا كان مشيخة للكتب، فهل المراد بالكتب كتب من ابتدأ بهم الإسناد كما هو عند الشيخ في التهذيب أو كتب مشايخ الصدوق المباشرين دون غيرهم، كرسالة أبيه إليه، وجامع شيخه ابن الوليد؟

والجواب الصحيح ـ فيما نراه ـ هو ما عليه المشهور من أنّ كتاب المشيخة كتاب لبيان طرق الصدوق إلى كتب المشايخ المتقدمين التي استقى منها روايات الفقيه، لا إلى كتب مشايخه المباشرين لعدم الحاجة إلى طريق إليها أصلاً لكونها مروية عنهم بلا واسطة، ويدلّ على ذلك عبارته الأخيرة في مقدّمة الفقيه؛ لصراحتها في هذا المعنى، مع ظهور طريقته في حذف الأسانيد فيه أيضاً، لانتظام تلك الطريقة على أجزاء الكتاب، وليس جزافاً أن يتفق ذلك الترتيب المتقدم في حذف الأسانيد بصوره وأقسامه من غير علّةٍ، بل من المستحيل تحققه مصادفة في حدود ستة آلاف مورد متوال.

وبذلك تظهر نكتة الإشعار من الصدوق بهذا المنهج بأنّ كلّ من بدأ به الإسناد قد أُخذ الحديث من كتابه. وإلّا فلا معنى لاكتفائه تارة بذكر واسطة واحدة عن المعصوم عليه السّلام وأخرى بذكر واسطتين، وثالثة بثلاث وهكذا لو كان الأمر محصوراً بكتب مشايخه.

وأما عن القول بأن بعض من ابتدأ بهم إسناد الفقيه لم يكونوا من أرباب الكتب كالحسن بن قارن وغيره، فدليله عدم ذكر ذلك (البعض) في فهرستي الشيخ والنجاشي، وهو غير تام لعدم استقراء مصنّفي الشيعة في الكتابين، فقد فات الشيخ بعض ما ذكره النجاشي كآدم بن الحسين النخاس، وأبان بن عمر الأسدي، وبالعكس كيحيى بن أبي العلاء الرازي وهو غير المذكور في النجاشيّ بعنوان

البجلي الرازي. هذا فضلاً عما فات الاثنين معاً من المصنفين كأبي علي محمد الشيباني صاحب كتاب تاريخ قم المطبوع باللغتين العربية والفارسية وهو من معاصري الصدوق، وجعفر بن علي بن أحمد القمي روى عنه الصدوق، وهو يروي عن الصدوق أيضاً في كتابين من كتبه.

وقد استدرك العلامة النوري ما فات صاحب الوسائل بمجموعة من كتبه، والحسين بن علي بن شعبة صاحب كتاب تحف العقول وهو من مشايخ الشيخ المفيد ويروي عن الإسكافي (٣٣٦هـ)، وأبي نعيم الطحان له كتاب ذكره ثقة الإسلام في الكافي وروى عنه، فهؤلاء وغيرهم لم يذكرهم لا الشيخ ولا النجاشي. ويكفي في ذلك أنّ السيد الشريف الرضي على الرغم من شهرته وشهرة مصنفاته لم يذكره الشيخ في الفهرست مع أنه دخل بغداد بعد أربع سنوات من وفاة الرضيّ فيها!

ومن هنا يظهر أن الحسن بن قارن كان من المصنفين واطلع الصدوق على كتاب أو أكثر من كتبه وروى عنه ولكنه لم يصل خبره إلى مسامع الشيخ والنجاشي، أو لم يدرج في فهارس الكتب المعتمدة في فهرستيهما، وقد صرّح النجاشي في مقدمة كتابه بقصور فهارس الشيعة لعدم إحاطتها بأسماء سائر المصنّفين.

هذا، وأما عن الأحاديث التي لم يذكر الصدوق لها إسناداً أصلاً، فيحتمل فيها أحد احتمالين:

الأول: أن يكون الصدوق قد بنى في أوّل الأمر على حذف الإسناد بالكلية لأجل الاختصار وقد طبق هذا في موارد كثيرة جداً في الجزء الأول، ثم بدا له أن يذكر الأسانيد ابتداءً بذكر صاحب الأصل أو الكتاب المرويّ عنه.

ولكنّ هذا الاحتمال ضعيف بحوالة الصدوق إلى فهارس الكتب التي رواها

عن مشايخه، ومن غير المعقول أن لا يلتفت الصدوق إلى عدم فائدة تلك الحوالة في خصوص تلك الموارد الكثيرة إذ لا يمكن تحديد اسم صاحب الكتاب بالضبط بعد نسبة تلك الموارد إلى المعصوم رأساً، أو إيرادها بعبارات مبهمة مجهولة كروي، وفي رواية، وفي حديث.. وهكذا. إذ ربما تكون موجودة في أكثر الأصول والكتب المشهورة. بينما وضع المشيخة لمعرفة طرقه إلى أسماء معلومة.

ويضعفه أيضاً عدم انحصار هذا النمط من الأحاديث في جزء واحد ولا تواليها فيه وإن كثر إيرادها في الجزء الأول.

الثاني: أن تكون تلك الأحاديث متواترة، وأحكامها من ضرورات المذهب المعلومة لدى الجميع، بحيث يغني ذكرها عن الاقتران بالإسناد، ولكنّني لا أرجّح هذا الاحتمال، فكثير منها مضمونه نجزم بعدم تواتره.

وأمّا عن وجود المخالف للمشهور فيها، فهو لا يؤثر سلباً على الاحتمال المذكور إذا ما لوحظ موقعه في الباب الذي اتفقت أحاديثه على معنى واحد. ولا ينافي ذلك حكمه بصحة جميع ما أورده في كتابه، فرب صحيح لم يعمل به كما لو صدر تقية، وكذلك على تقدير ضعفه؛ لعدم الإفتاء بموجبه ولا جعله حجة. فكأنه أراد التنبيه على وجود ما يخالف ضرورات المذهب من طرق المذهب نفسه وبالتالي هو غير مشمول بالحكم بالصحة، لأن التنبيه على شيء لأجل احتراز الآخرين منه لا يعدّ خروجاً عن المنهج المذكور في مقدّمة الكتاب والمطبق باطّراد في أبواب الفقيه.

وأما عن احتمال كون ما نسبه الصدوق في الفقيه إلى المعصوم رأساً، أو أورده بعبارات مبهمة مجهولة، مسموعاً من مشايخه شفاهاً، ولم ينقله من كتاب حتى يحتاج إلى بيان طريقه إليه في المشيخة.

فجوابه: إن قول الصدوق: «وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة» يقتضي أن تكون تلك الأحاديث منقولة من تلك الكتب، ويدل عليه وجود أغلبها مسنداً في الكافي، والكافي كما هو معلوم خلاصة للأُصول والمصنفات السابقة.

وخلاصة الأمر: إن الصدوق لم يستقرئ طرقهُ في المشيخة بل ترك ذكر بعضها اعتماداً على فهارس الكتب الأخرى.

وبهذا ننتهي من مناقشة الأمور الأربعة التي تعد من أبرز مميزات الفقيه، وستأتي الكثير من التعليقات والمواقف في جملة من هذه النقاط كلّها وإنّما أحببنا هنا العرض.

ولابدّ لنا أن نتناول بعد ذلك منهجه في الكتاب وما يتصل به من اُمور اُخرى وذلك على النحو التالي:

٥ـ طريقته في عرض أحاديث الأحكام

تقسّم مسائل الفقه الإسلامي إلى عبادات ومعاملات (عقود، وإيقاعات، وأحكام). وقد اعتاد المحدّثون والفقهاء الشيعة تقديمها على المعاملات في مصنّفاتهم. ولما كانت الصلاة تمثل مخّ العبادة، بل عمود الدين؛ لذا احتلت الأحاديث المروية بشأنها موقع الصدارة في كتبهم الحديثية. ولكون الصلاة مشروطة بالطهارة فلابد من تقديم كتاب الطهارة على غيره. وبما أنّ الطهارة لا تحصل بغير الماء غالباً باعتباره أهم مصادرها؛ لذا كان الاستفتاح بباب المياه في كتب الحديث لازماً وموضوعيّاً عندهم.

فلأجل ذلك استهلّ الصدوق كتابه «الفقيه» بباب المياه ليكون مدخلاً طبيعياً للوصول إلى الوضوء بصفته مقدّمة للصلاة.

وعلى الرغم من شيوع هذا الترتيب في عصرٍ متقدّم على عصر الصدوق، لوجوده في بعض مؤلّفات أصحاب الأئمة كما يبدو من فهرستي الشيخ والنجاشي إلّا أنه يمكن القول بأنه ليس من باب المصادفة أن يتفق حديثا الباب الأول من «الفقيه» مع حديثي الباب الأول من فروع الكافي من غير تأثر ولا تأثير، لاسيما بعد نسبتهما في البابين ـ بلا إسناد في الفقيه ومعه في الكافي ـ إلى الإمام الصادق عليه السّلام.

ومهما يكن السبب في تقديم باب المياه في الفقيه، فاعلم أنّ من طريقة الشيخ الصدوق في عرض أحاديث الأحكام تقديمه ما هو بمثابة الفهرس لما يليه من أحاديث أو أبواب إنْ وُجِد. ففي باب الصلوات التي جرت السنّة بالتوجّه فيهنّ فقد فهرسَ لتلك الصلوات، ثم أفرد لها ـ بعد ذلك ـ أبواباً خاصة بها. وفي باب الأغسال أجمل ذكر الأغسال على طريقة الفهرس، ثم فصّل الكلام عن بعض تلك الأغسال في أبوابها. وفي باب مواقيت الصلاة إجمال لبعض المواقيت، بيد أنّ تفاصيلها تجدها في أكثر من باب لاحق. وهكذا..

وأمّا إذا لم يجد ما يقدّمه ليكون بمثابة الفهرس لما يليه، فإنّه يكتفي حينئذ بعرض الأحاديث عرضاً يتناسب ووحدة الموضوع مع مراعاة مناسبة الأحاديث لأبوابها. وهذا هو الأعمّ الأغلب في نظم الأحاديث وترتيبها.

٦ـ فتاوى الصدوق في الفقيه

للشيخ الصدوق فتاوى كثيرة في كتابه الفقيه، وأغلبها من الفقه المتلقّى عبر الأخبار المنقولة شفةً عن شفة والمدونة يداً عن يد. وخير ما يدلّ على تلقّيها وانتزاعها من كلمات أهل البيت ـ وإنْ لم تقترن بها أحياناً ـ ندرة التفريعات الفقهيّة

فيها، إلّا بمقدار ما تشتمل عليه نصوص الأخبار من تلك التفريعات التي فتح بابها الشيخ الطوسي في كتابه «المبسوط».

هذا فضلاً عن كون الصدوق عاملاً بالأخبار بعد تصحيحها، ومفتياً بموجبها، ومعتقداً حجّيتها، ومصرّحاً بأن جميع ما في الفقيه ـ من فقه أو حديث ـ مستخرج من كتب مشهورة. وهو لا يعني غير كتب الحديث المعتمدة كما يظهر من إشارته إلى بعضها. ومن هنا ذهب بعضهم إلى أنّ فتوى الصدوق كروايته، لعدم عمله بغير نصوص الأخبار. وأمّا عن عمله برسالة أبيه إليه وإستناده في كثير من الإفتاء على بعض مقاطعها، فلا ينافي التزامه بالعمل في حدود دائرة النص من وجهة نظر هؤلاء، ولا ضير فيه أصلاً؛ لأنّه إنّما أنزل رسالة أبيه إليه منزلة النص؛ لأنها كانت كذلك بتصريح أبيه في مقدّمتها، لكنّه حذف منها الأسانيد لكي لا يثقل حملها على حدّ تعبيره.

وبعد وضوح أصل فتاوى «الفقيه» لا بأس بتصنيفها ـ باعتبارين مختلفين ـ إلى صنفين وهما:

الصنف الأول: باعتبار درجة قبول الفتوى

ويلاحظ في هذا الصنف ثلاثة أقسام من الفتاوى، وهي:

القسم الأول: الفتاوى المطابقة لضرورة من ضرورات الشرع، وهذه الفتاوى صحيحة، ولا نقاش فيها أصلاً، وهي كثيرة مبثوثة في جميع أجزاء الفقيه.

القسم الثاني: الفتاوى المختلف بشأنها من لدن فقهاء المذهب الإمامي، بين الموافقة عليها تارة ومخالفتها تارة أخرى، ويمكن تشخيصها بالرجوع إلى كتب الفقه الإمامي التي تناولت فقه المتقدّمين واجتهاداتهم، مثل كتاب السرائر لابن إدريس الحلّي، والمختلف للعلامة الحلّي ونحوهما. وعن طريق هذه الكتب يمكن

استقراء هذا القسم من الفتاوى التي لم يحصل الوفاق التّام عليها.

القسم الثالث: الفتاوى النادرة التي لم يعتدّ بها جميع الفقهاء أو أكثرهم؛ لعدم شهرتها بينهم، أو لحصول الإجماع على خلافها. وفتاوى هذا القسم قليلة بالقياس إلى فتاوى القسمين الأوّلين.

الصنف الثاني: باعتبار ملاحظة المنهج

ونعني بهذا الاعتبار طريقته في تصنيف فتاويه، وذلك من خلال الوقوف على أقسام الفتاوى فيها، ودرجة وفرتها، ومقدار كثافتها، ومدى كفاءة كلّ قسم في تشخيص منهج المؤلّف في الإفتاء.

ويذهب بعض الباحثين إلى أنّه يظهر من متابعة «الفقيه» عدم وحدة طريقته في تصنيف فتاويه، إذ كانت هناك أربعة اقسام للفتيا بموجب الاعتبار الأخير، وهي:

القسم الأول: الفتاوى التي استقلّت بأبواب خاصة بها ولم يُذكر معها حديث قط، كباب الصلوات التي جرت السنّة بالتوجّه فيهنّ، وباب المواضع التي يستحب أن يقرأ فيها (قل هو الله أحد) و(قل يا أيها الكافرون)، وباب ميراث الزوج مع الولد، وباب ميراث الزوجة مع الولد وغيرهما من أبواب المواريث، وكذلك باب سياق مناسك الحج، فقد أفتى بمعظم تلك المناسك من دون ذكر الأخبار الواردة فيها، كالتلبية، ودخول مكة، ودخول المسجد الحرام، والنظر إلى الكعبة، والنظر إلى الحجر الأسود، واستلام الحجر، والطواف، والقول في الطواف، والقول بين الركن اليماني والركن الذي فيه الحجر الأسود، والوقوف بالمستجار، ومقام إبراهيم عليه السّلام ، والشرب من ماء زمزم، والخروج إلى الصفا، والتقصير، والغدو إلى عرفات، وأخذ حصى الجمار من جمع، والوقوف بالمشعر، وغيرها من المناسك الأُخر.

نعم، ذكر في بعض المناسك أخباراً، كما في دعاء الموقف، والإفاضة من

عرفات، والإفاضة من المشعر الحرام.

القسم الثاني: الفتاوى المقدّمة على الأحاديث في أبوابها، ولكنها لم تؤخذ منها غالباً، بل من نصوص أخبار أُخر، كما في باب المسّ، وباب آداب المرأة في الصلاة، وباب ميراث ولد الصلب، وغيرها.

القسم الثالث: الفتاوى المقدّمة في أوائل الأبواب والمنتزعة من أحاديث تلك الأبواب، وهذا القسم نادر الوقوع في الفقيه.

القسم الرابع: الفتاوى المبثوثة بين أحاديث الأبواب، والمتصدّرة ـ أحياناً ـ بعبارة: «قال مصنّف هذا الكتاب»، وأُخرى بدونها، ويدخل هذا القسم من الفتوى في دائرة توضيحات الصدوق غالباً، كما يأتي مراراً لأجل تتميم أحاديث الباب بالفتيا المستخلصة من النصوص التي لم يوردها في أبواب الفقيه.

ومن مراجعة هذه الأقسام وتتبّعها بدقّة في الفقيه يظهر عدم الاستفادة من القسمين الثاني والثالث في تحديد ما هو المنهج المتّبع في تصنيف فتاوى الصدوق، لندرتهما في الكتاب إذ قد لا تزيد مواردهما على عشرة موارد في جميع الأحوال. وهذا بخلاف موارد القسمين الآخرين لكثرتهما الملحوظة في أجزاء الفقيه. ومعهما يمكن القول: بأن منهج الشيخ الصدوق في الإفتاء بلحاظ الاعتبار الثاني يقوم على أساس ضغط النصوص وتقديمها تارة بأبواب مستقلة على صورة الإفتاء بدلاً عن تجزئتها إلى مجموعة من الأخبار مما يكون على خلاف منهجه في الرواية سنداً ومتناً. وتارة بجعل تلك الفتاوى بين أحاديث الأبواب تتميماً لها أو توضيحاً.

٧ـ بيان علل الأحكام

اعتنى الشيخ الصدوق عناية واضحة ببيان علل الأحكام في كتابه «الفقيه»، كما

يظهر من كثرة أبواب العلل فيه، فضلاً عن الأحاديث الواردة في فلسفة الأحكام بأبواب أُخر. وجميع ما ذكره من العلل والأسباب لم يكن من نتائج تفكيره ولا من اجتهاده في بيان فلسفة الحكم، وإنّما كان من الأمور التوقيفية المروية المنسوبة إلى النبي وأهل البيت عليهم السّلام، ولا دخل له في شيء منها إلّا من جهة انتقائها من المصادر المعتمدة في الفقيه، والتي لا يمكن ضبطها بدقّة بسبب منهجه القائم على اختصار الأسانيد تارةً وحذفها أحياناً.

وكان من بين أهم ما صدّره في العلل رسالة العلل للفضل بن شاذان النيسابوري (٢٦٠هـ) التي أوردها الصدوق بتمامها في علل الشرائع، وعيون أخبار الرضا، واكتفى ببعضها في الفقيه. كما اعتمد ـ في ذلك ـ جوابات الإمام الرضا على مسائل محمد بن سنان المعروفة، وكذلك على ما روي عن الإمام السبط الحسن عليه السّلام في مجيء نفر من اليهود إلى رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم ومساءلتهم له صلّى الله عليه وآله وسلّم عن بعض العلل والأسباب، زيادة على وجود روايات أخرى مبثوثة أوردها بالإسناد عن غير هذه المصادر الثلاثة.

ومما يلاحظ على العلل الواردة في الفقيه هو ضعف بعضها ضعفاً بيّناً لا يمكن معه الإذعان بصدورها عن النبي وأهل البيت عليهم السّلام. ولعلّ مما يدلّ على ضعفها هو أنّ الصدوق نفسه قد أورد معها ما يعارضها صراحة كما في باب علة الوضوء، وباب العلة التي من أجلها وجب الغسل من الجنابة ولم يجب من البول والغائط، وباب علّة وجوب خمس صلوات في خمسة مواقيت، هذا زيادة على مخالفة بعضها للمعقول العادي، كالذي ورد عن نفر من اليهود في باب علّة فرض الصيام، إذ سلبت تلك العلة حكمة الصوم بعد ربطها بعقوبة ذرية آدم عليه السّلام بالجوع والعطش تكفيراً لخطيئة أبيهم ببقاء الطعام في بطنه ثلاثين يوماً!.

وأمّا عن العلل التي أخرجها في الفقيه من رسالة العلل للفضل بن شاذان، فإنّ بعضها لا يخلو من إشكال، نظراً للاختلاف الحاصل في صحّة نسبة تلك الرسالة إلى الإمام الرضا. حتى اختار بعضهم أنّها من تأليف الفضل ومن نتائج تفكيره واجتهاده في فلسفة الأحكام. ولّما لم نكن بصدد البحث عن أدلّة المثبتين والنافين لأصل نسبتها نكتفي بهذا المقدار.

٨ ـ تعارض الأخبار واختلافها

لما كان غرض الصدوق من تأليف كتابه (كتاب من لا يحضره الفقيه) ـ كما هو ظاهر من اسمه ـ للفقه دون غيره، كما صرّح بذلك في مقدّمته ومتنه، كان من الطبيعي أن يهمل فيه رواية معظم الأخبار المختلفة والمتعارضة، ومع هذا فقد اشتمل كتاب الفقيه على قسط من تلك الأخبار مما كان مدعاةً للكلام عن مدى التزامه بما وعد به في أوّله ـ ومن هنا كان من الضروري التعرّض لبيان موقفه منها.

كان موقف الصدوق من تعارض بعض أخبار الفقيه واختلافها منسجماً مع درجة اختلاف تلك الأخبار وتعارضها.. إذ من المعلوم أنّ التعارض قد يكون تعارضاً حقيقياً بحيث لا يمكن العمل بالمتعارضين معاً، فإمّا التساقط وإمّا التخيير، أو الترجيح، وتارة يكون التعارض بين الخبرين تعارضاً بدوياً ظاهراً يمكن إزالته باللجوء إلى قواعد الجمع والتوفيق.

والصدوق قد أهمل الصنف الأوّل من الأخبار المتعارضة ولم يحفل به في كتابه إلّا بعدد نادر قد يكون له وجه سائغ كما لو كان أحد الخبرين قد صدر عنهم عليهم السّلام تقية، ويعرف هذا بالرجوع إلى مطابقة مضمون أحدهما لفتاوى متقدّمي فقهاء الإمامية دون معارضِهِ الآخر. فالصدوق إذن لم يخالف ما وعد به في مقدمة

الفقيه ولم يشحن كتابه ـ كما قيل ـ بتباين الأخبار وتناقضها.

ولقد كان موقفه من الاختلاف والتعارض الظاهر متمثّلاً بالتصريح بضعف إسناد أحدهما أو وجود المعارض الأقوى، وقد يترك الجمع بين الخبرين المتعارضين لوضوحه عنده، وقد يجمع بينهما بضرب من التأويل الذي يراه مقبولاً ثمّ يأتي بشاهد على صدق هذا التأويل من الحديث الشريف، وأمثلته كثيرة في الفقيه لمن أراد المراجعة.

وفي موارد الاختلاف بين الأخبار هناك محاولات كثيرة من الصدوق في رفع هذا الاختلاف بعبارة: «هذان الحديثان متفقان ليسا بمختلفين» ونحو ذلك، ثمّ يبدأ بتناول جهتي الاختلاف في الخبرين ويرفعهما بالتبيين. وقد يلجأ أحياناً إلى أساليب أُخر لرفع الاختلاف الظاهر بين الأخبار:

منها: حمله الاختلاف على اختلاف الأحوال مع نفي الاختلاف عنها في حال واحدة، مع الاستدلال على صحّة رأيه بعبارة: «وتصديق ذلك..» ثمّ يورد من الحديث ما يؤيّد كلامه.

ومنها: حمل بعض النواهي على الكراهة بدل التحريم لموافقة أخبار أخرى لذلك المحمل وإن لم يروها أو على الاحتراز فقط أو على الإنكار دون الإخبار فيكون مفاد الخبر الاستفهام الاستنكاري.

ومنها: رفع الاختلاف الحاصل في الحديثين الواردين في تفسير آية واحدة، جرياً على قاعدة عامّة، وهي أنّ الآية قد تنزل في الشيء وتجري في غيره؛ لأنّ المورد لا يخصّص الوارد.

ومنها: التمييز بين الأحاديث المفسّرة والمُجملَة والأخذ بالأُولى دون الثانية مع التصريح بأنّ المفسّر يحكم على المجمل. وهذا أسلوب حسن لمعرفة بعض أسباب

الاختلاف الظاهر بين الأحاديث.

ومنها: تأويل الأخبار التي تفيد بظاهرها التشبيه بما يوافق أخبار التنزيه المؤيّدة بالكتاب العزيز، والسنّة المتواترة، ودليل العقل.

٩ـ توضيحات الصدوق في الفقيه

أثرى الصدوق رحمه الله أحاديث الفقيه بكثرة توضيحاته على ما دقّ منها في معناه، متأثراً بطريقته السابقة في التأويل بعض التأثر، وغالباً ما يكون ذلك التوضيح والبيان مسوقاً على نمط الإفتاء ومؤيّداً بخبر جديد.

لكنّه قد يكتفي بالبيان من دون شاهد عليه لعدم الحاجة إليه إمّا لوضوحه في نفسه، وإمّا لإنزاله منزلة الشاهد لاحتمال انتزاعه منه وان لم يصرح به، كما هو شأنه في أغلب توضيحاته على المتون إلّا أنّ المطمأنّ إليه هو استقاء أغلبها من الأحاديث ويعرف ذلك بالتتبّع.

ومن اهتمامات الصدوق الداخلة في دائرة البيان عنايته بمعنى غريب الحديث، كالليت، والدرم، والعَرف، والكعثب، ونحوها. بل حتى الشواهد الشعرية مسوقة لهذا الغرض أيضاً. وربما خرج عن منهجه هذا فلم يوضّح وترك ما هو بأمسّ الحاجة إلى البيان.

١٠ـ صلة أحاديث الفقيه بعلوم القرآن الكريم

استفتح الصدوق الكثير من أبواب الفقيه بآيات الأحكام لحاجته الماسّة إليها. وقد تعرّض إلى بعض المباحث الخاصّة بعلوم القرآن الكريم، كبيان زمان اكتمال التنزيل العزيز، وتعيين الناسخ من المنسوخ، وتوضيح أسباب النزول.

١١- طريقته في عرض الأخبار

لعلّ من الواضحات أنّ الصدوق في تأليفه للفقيه لم يشأ جعله كتاباً حديثياً صرفاً، وإنما أراد به أن يكون كتاب فقه يعتمد الأخبار، وهذا ما سوّغ له أن لا يتقيّد بالنص الحرفي للخبر في موارد كثيرة في الفقيه، فربما زاد على متن الخبر توضيحاً منه وتبييناً، وربما نقص منه لأجل الاختصار والاكتفاء بما دل من الخبر على الحكم الفقهيّ المراد، وهذه الحقيقة واقعة.

ومن هنا، فكتاب الفقيه لا يمكن عدّه أصلاً لمعرفة مصطلح (المزيد) في علم الحديث الشريف، لعدم التقيّد بالنص في موارد كثيرة في الفقيه، واشتماله على المزيد في نفسه.

ولقد نبّه التقي المجلسي في شرحه على الفقيه المسمى بروضة المتقين على هذه الظاهرة وتابع جميع الزيادات الحاصلة على المتون من المؤلّف نفسه كما بيّن مواضع الاختصار كلّها وكانت عدّته في ذلك كتاب الكافي الذي تقيّد فيه مؤلّفه بإيراد النص كاملاً من دون أدنى زيادة أو نقصان.

وقد عارض السيد الخوئي هذا القول واعتبر أنّه لا دليل على الإدراج من قبل الصدوق هنا، فلعلّ الخبر وصله بهذه الطريقة التي فيها زيادة أو نقص.

١٢- طريقته في تصنيف الفقيه

صنّف الصدوق كتابه على الأبواب الفقهية ابتداءً من الطهارة وانتهاءً بالمواريث، وقد قيل بأنّ مجموع أبواب الفقيه بلغ (٦٦٦) باباً موزعة على أربعة أجزاء، وفي الأول (٨٧) باباً، وفي الثاني (٢٢٨) باباً، وفي الثالث (٧٨) باباً، وفي الرابع (١٧٣) باباً، ولم يتفق هذا التفصيل مع الإجمال الذي ذكروه، إذ حاصل

مجموع هذا التفصيل ينقص عن الإجمال بمائة باب.

ولكن في نسخة الفقيه المطبوعة في بيروت دار الأضواء، اشتمل الجزء الأوّل على (٨٨) باباً، وكان في الثاني (٢٢٧) باباً، وفي الثالث (١٧٩) باباً، وفي الرابع (١٧٦) باباً، فيكون المجموع (٦٧٠) باباً.

وأمّا عن عدّة أحاديث الفقيه، ففي الإحصاء المنقول عن الشيخ البهائي والسيد التَفريشي في شرحهما على الفقيه، أنّ مجموع أحاديثه (٥٩٦٣) حديثاً، منها (٢٠٥٠) حديثاً مرسلاً، ولكن في المطبوع منه غير ذلك، ففي نسخة الفقيه المطبوعة في دار الأضواء وصلت الأحاديث إلى (٥٩٠١) حديث، وفي طبعة جامعة المدرسين ـ قم، بلغت (٥٩٢٠) حديثاً. والكلّ في تقديري غير صحيح، لترك أحاديث كثيرة لم ترقّم في النسخ المطبوعة، وأغلب الظنّ أنهم حسبوها من أقوال الصدوق كما يظهر من تقويم نص المطبوع وتقطيعه.

ومهما يكن فإنّ مما يلاحظ على تصنيف الفقيه جملة من الأمور:

منها: كثرة أبواب النوادر، فقد بلغت (١٧) باباً، ولا يمكن تفسير النادر بالشاذّ هنا كما لا يخفى، لحكمه عليها بالصحة واعتبارها حجة، ولهذا استظهر التقي المجلسي بأنّ النوادر في الفقيه هي الأخبار المتفرّقة التي يشكل جعل كلّ خبر منها باباً على حدة.

ومنها: عدم الاقتصار على أحاديث الأحكام، بل أدخل في الفقيه جملةً من أحاديث العقائد.

ومنها: عدم مناسبة بعض الأحاديث لأبوابها، كما جاء في باب الحجر والإفلاس.

ومنها: تكرار الأحاديث، والتكرار في الحديث شائع عند جميع المحدّثين،

لحاجة المحدّث إلى الحديث الواحد المشتمل على أكثر من حكم في أكثر من باب.

ومنها: ترك بعض الأبواب الفقهيّة، فقد روى أحاديث بيع الثمار في الفقيه في باب أقسام البيع من كتاب المعيشة، ولهذا تجد المجلسي الأوّل في شرحه على الفقيه قد أثبت فيه عنوان بيع الثمار مشيراً إلى ذلك بقوله: «باب بيع الثمار، وإن لم يذكر الباب، لكنّ كان الأنسب ذكره كما فعله ثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكليني رضي الله عنه ، ههنا وفي غيره» (روضة المتقين ٧: ٧٣).

ومنها: تركه بعض الأحكام الفقهية، وهي كثيرة، كأحكام طلاق البدعة من الثلاث وغيره، وأكثر أحكام كتاب المعيشة مهملة في الفقيه، وكذلك لم يرو شيئاً من الأخبار الدالة على شرائط العقد في كتاب العتق كالعقل والبلوغ والاختيار والتلفظ بالعتق وغيرها، وكذلك ما يستحب للنازل في القبر في دفن الميت، وكذلك ترك أشياءً لم يذكرها في تشخيص مواقيت الصلاة كخبر القامة والقامتين، كما أعرض عن أخبار وط ء الدبر ونحوها.

١٣ـ بعضٌ من مصادر الفقيه

ونعني بهذه المصادر تلك التي لم يُشر إليها في مقدّمة الفقيه، واعتمدها فعلاً، وهي كثيرة خصوصاً وأنه عطف على أسماء الكتب التي ذكرها في المقدّمة عبارة (وغيرها من الأصول والمصنّفات)، ونحن لا نريد تتبع تلك الأصول والمصنفات بقدر ما نريد إثبات الكتب التي نقل منها صراحة في الفقيه، فنقول:

إنّ من بين هذه الكتب كتب الصدوق نفسه كما يفهم من إحالته إليها في متن الفقيه وهي أكثر من عشرة كتب، إذ يظهر من موارد الإحالات أنه كان يقتطع من كتبه ما هو حاجته ثمّ يحيل إليها للوقوف على التفصيل.

ومنها: كتب علماء الشيعة قبله التي صرّح بنقله منها في الفقيه مثل كتاب زياد بن مروان القندي وكتاب عبد الله بن المغيرة وكتاب الكافي للكليني ونوادر إبراهيم بن هاشم وكتاب محمد بن مسعود العياشي.

ومنها: كتب اللغة والأدب، ككتاب ابن الأعرابي، وكتب الأصمعي إذ ورد التعبير عنه بعبارة: «قال الأصمعي».

ومنها: الوثائق التاريخية المهمّة كتواقيع الأئمة، أي مكاتيبهم، خصوصاً مكاتيب الإمام العسكري، فقد عبّر صراحة عن امتلاكه لبعضها. ولا يبعد وقوفه على ديوان ذي الرمة الشاعر الجاهلي المعروف، فقد استشهد بشعره في الفقيه كما يحتمل أخذه له من كتاب أدبي آخر.

كما يحتمل استفادته من كتب النحو وغريب الحديث لا سيّما وهي عنده بدليل نقله منها في معاني الأخبار، ككتاب الخليل بن أحمد الفراهيدي وكتاب أبي عبيد، وكتاب المبرد، وكتاب القاسم بن سلام.

هذا تعريف موجز بشخصية الشيخ الصدوق وأعماله ومنهجه ومزايا كتابه، وسيأتي المزيد من التفصيل في الأبحاث القادمة من هذه المقدّمة / المدخل إن شاء الله تعالى.

الفصل الثاني

علم الرجال والجرح والتعديل عند الإماميّة

مطالعة موجزة في أهمّ المسارات والشخصيّات والأعمال

تمهيد

للحديث عن علم الرجال ونقد الأسانيد عند الإماميّة مجالٌ طويل، لكنّنا هنا سوف نحاول الاقتصار ـ للتعريف ورفع الغموض والالتباس ـ على القرون الثمانية الهجرية الأولى؛ نظراً لأهميّتها الفائقة، تاركين التفصيل إلى مجال آخر. ونقسّم تاريخ ومسارات هذا العلم في هذه القرون إلى أربع مراحل، مرّ بها هذا العلم المهم جداً في الصنعة الحديثية، وذلك على الشكل التالي:

المرحلة الأولى: مرحلة بدايات التوجّه الشيعي نحو علم الرجال

ظهرت في عصر مبكّر مواقف لأهل البيت النبوي ساهمت في إذكاء شعلة الوعي والحسّ الرجاليَّين الذين نشآ عند المسلمين بُعيد العصر النبوي، فقد دعا أهل البيت للتثبّت من حال الرواة بعد شيوع الكذب خاصّة بعد زمن الفتنة.

ولرصد مواقف أهل البيت ـ على عجالة ـ يمكن ملاحظتها على النحو التالي:

١ ـ بدء حركة المواقف: كانت بداية مواقف أئمة أهل البيت منذ القرن الهجري الأوّل مع أمير المؤمنين علي بن أبي طالب؛ حيث حدّد بوضوح في روايةٍ/ وثيقة (الكليني، الكافي ١: ٨٣) الموقفَ من رواة الحديث فنوّعهم إلى أربعة أنواع:

أ ـ الراوي المنافق: «.. رجلٌ منافق يُظهر الإيمان، متصنّعٌ بالإسلام، لا يتأثّم

ولا يتحرّج أن يكذب على رسول الله متعمّداً..»، وهذا هو من يطلَق عليه في علم الرجال بالكذّاب أو الوضّاع، فلا يُقبل حديثه، وتردّ روايته.

ب ـ الراوي الواهم: «.. ورجلٌ سمع من رسول الله شيئاً لم يحمله على وجهه، ووَهم فيه، ولم يتعمّد كذباً..»؛ وهذا النوع من الرواة فتح لعلماء الدراية آفاقاً في بحث موضوع كيفيّة نقل الأخبار: هل أنّ نقلها كان باللفظ أم بالمعنى؟ فقد اشتهر بينهم أنّ النقل في عصر الصحابة وأصحاب أئمة أهل البيت كان بالمعنى، خصوصاً في الروايات الطويلة (الحسين بن عبدالصمد العاملي، وصول الأخيار إلى أصول الأخبار:٤٤٨)، فلم يكونوا ينقلون الأخبار بالنصّ الحرفي إلا في عصور متأخّرة، فكانوا يجلسون عند الإمام ويدوّنون ما يحدّثهم به، وهو ما يطلق عليه (الإملاء). ثمّ بحثوا حجية الأخبار المنقولة بالمعنى؛ وهل يجوز العمل بها أم لا؟ فتشعّبوا في ذلك إلى آراء عدّة، ذكروها وأدلّتها مفصّلاً في كتب الحديث والدراية (للتفصيل لاحظ: عبد الله المامقاني، مقباس الهداية في علم الدراية ٢: ٢٧٨).

ووفقاً لذلك قد يكون الراوي غير كاذب لكنّه غير دقيق في ما سمع أو غير دقيق فيما فهم ثم نقل بالمعنى، فقد يخلط بين حديثين فيربطهما ببعضهما ممّا يسبّب إرباكاً لمن يأخذ منه، وقد ينقل عن النبيّ قولاً ليس عن النبي في الحقيقة، خالطاً في المصدر الذي أخذ منه هذا الحديث، وهنا يبحث علماء الرجال في العادة عن ضبط الراوي ودقّته وتثبّته، ليرتّبوا الأحاديث وفقاً لهذه الخاصيّة في طبيعة النقل الذي وفّره لنا الراوي، وقد ميّز علماء الصنعة الحديثية من أهل السنّة بين الحديث الصحيح والحسن وكذلك غيرهما، اعتماداً على درجة تثبّت الراوي ودقّته وأمانته، وكانت لعلماء الرجال في هذا المجال تعابير كثيرة في توصيف الرواة من هذه الزوايا.

ج ـ الراوي المقتطِع: «.. ورجل سمع من رسول الله شيئاً أمر به، ثمّ نهى عنه وهو لا يعلم، أو سمعه ينهى عن شيء ثم أمر به وهو لا يعلم، فحفظ منسوخه ولم يحفظ الناسخ..».

والمتتبّع للمجاميع الروائية عند المسلمين سيجد بعض الروايات التي تشير إلى هذا النوع من الرواة؛ وهو من يروي مرحلةً من مراحل التشريع ولا يروي المراحل الأخرى؛ كما وقع ذلك في تحريم (الحُمُر الأهلية)، فقد روى ابن أَبي عمير، عن عمر بن أذينة، عن محمد بن مسلم وزرارة، عن أَبي جعفر عليه السلام: أنَّهما سَأَلاه عن أَكل لحوم الحمر الأهلية، فقال: «نهى رسول الله عن أَكلها يوم خيبر، وإنّما نهى عن أكلها لأنَهَا كَانَتْ حمولة للناس، وإنَّما الحرام ما حَرَّمَ الله عَزَّ وَجَلَّ في القرآن» (تهذيب الأحكام ٩: ٤١)؛ فبحسب هذه الرواية يكون من نقل حرمة أكل الحُمُر الأهلية إنما نقلها استناداً إلى تحريم خاصّ بواقعة خيبر، دون أن يعرف أنّ هذا التحريم لحقه أو قارنه توضيح يفيد سياقه التاريخي، فهذه الرواية من أمثلة رواية المقتطِع، وقد تكون من أمثلة النوع الثاني من الرواة أيضاً.

د ـ الراوي الثقة الضابط الحافظ:«...وآخر رابع لم يكذب على رسول الله، مبغض للكذب خوفاً من الله، وتعظيماً لرسوله، لم ينسه، بل حفظ ما سمع على وجهه؛ فجاء به كما سمع، لم يزد فيه، ولم ينقص، وعلِمَ الناسخ والمنسوخ..»؛ والراوي المتّصف بهذه الصفات هو من يؤخذ خبره، ويعتمد على قوله.

هذه الرواية/ الوثيقة عن الإمام علي، من أقدم ما أرشدنا إلى مواقف أهل البيت النبويّ من الرواة.

٢ ـ تصاعد المواقف وأخبار الترجيح: بعد ذلك ـ وبالتحديد في القرن الثاني ـ جاءت مواقف أهل البيت أكثر وضوحاً، وأكثر تفصيلاً في بيان دور رواة الحديث

والتساؤل عنهم في التعامل مع الأخبار والقبول بها؛ وذلك مع صدور مجموعة كبيرة من الروايات في اتخاذ مواقف حاسمة من الرواة الكاذبين وفي الدعوة إلى التنبّه لكذبهم، وفي تعيين الكثيرين منهم بالإسم، وكذلك في الدخول في تفاصيل درجات الرواة ومستوياتهم للترجيح بين رواياتهم، الأمر الذي يوفّر ذهنيّةً رجاليّة خصبة لتبلور علم من هذا النوع، وسنكتفي هنا بذكر ما جاء في النصوص ممّا يعطي الإمام فيه معايير ترجيح الأخبار المتعارضة فيما لم يمكن التوفيق فيه، وأبرز هذه الروايات:

أ ـ مقبولة عمر بن حنظلة، قال: سَأَلْتُ أَبا عبد الله عليه السلام عن رَجُلَيْنِ من أَصحابنا بينهما مُنَازَعَةٌ في دَيْنٍ أَوْ ميراث فتحاكما ـ إلى أن قال ـ: فإن كان كلّ واحد اختار رجلاً من أَصحابنا فرضيا أَنْ يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهُمَا اختلفا في حديثكم؟ فقال: «الحكم ما حكم بِهِ أعدلهما وأفقههما وأَصدقهما في الحديث وأورعهما ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر..» (أصول الكافي ١ : ٨٨).

ب ـ مرفوعة زرارة بن أعين، قال: سألت الباقر عليه السلام، فقلت: جعلت فداك، يأتي عنكم الخبران أوالحديثان المتعارضان، فبأيّهما آخذ؟ فقال: «يا زرارة، خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر». فقلت: يا سيدي، إنهما معاً مشهوران مرويّان مأثوران عنكم، فقال: «خذ بقول أعدلهما عندك، وأوثقهما في نفسك..» (ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللئالي العزيزيّة في الأحاديث الدينية ٤ : ١٣٣).

ففي هذين الخبرين يوضح الإمامان الباقر والصادق الأسسَ التي عليها تُرجَّح الأخبار المتعارضة، ومن هذه الأسس المعيار التوثيقي أو جرح الرواة وتعديلهم ومستويات وثاقتهم، ومن الطبيعي والمنطقي جداً أن تترك أمثال هذه المواقف من

أهل البيت أثراً في تشكيل الوعي الرجالي، وذلك بتقويم رواة الحديث والتمييز بينهم وتعيين مستوياتهم ودرجات دقتهم في النقل.

٣ـ ذروة المواقف بتقويم الرواة: كانت مواقف أهل البيت السابقة مواقف ذات طابع كلّي تعطي ضوابط عامة لتقويم رجال الحديث، أما الآن فصاروا يقيّمون رواةً بأعينهم مدحاً وقدحاً؛ وكان لهذا دور هام في ترسيخ ذلك الوعي الذي تكوّن من خلال ما سبق ذكره من عوامل.

فقد أعطى بعض أئمة أهل البيت النبويّ رأيهم في وثاقة بعض الرواة، كمدح الإمام الباقر لأبان بن تغلب، حيث قال له: «اجلس في مسجد المدينة وأفتِ الناس؛ فإني أحبّ أن يرى في شيعتي مثلك» (النجاشي، الفهرست: ١٠)، وكما حدّث الفضل بن شاذان عن فضل يونس بن عبد الرحمان أنه قال: حدثني عبد العزيز بن المهتدي ـ وكان خير قمّي رأيته، وكان وكيل الرضا وخاصّته ـ فقال: إني سألته فقلت: إني لا أقدر على لقائك في كلّ وقت فعمّن آخذ معالم ديني؟ فقال: «خذ عن يونس بن عبد الرحمن» (فهرست النجاشي: ٤٤٧)، وغير ذلك الكثير.

وقد صرّحوا بضعف جماعةٍ آخرين من أمثال: المغيرة بن سعيد الذي قال عنه الإمام الصادق:«..فإنّ المغيرة بن سعيد ـ لعنه الله ـ دسّ في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدّث بها أبي..»، وأبي الخطّاب الذي ورد في حقّه عن الإمام الرضا: «..إنّ أبا الخطاب كذب على أبي عبد الله، لعن الله أبا الخطاب، وكذلك أصحاب أبي الخطاب، يدسّون هذه الأحاديث إلى يومنا هذا..» (رجال الكشي: ٢٢٤)، وغيرها مما ورد عن أهل البيت النبوي في تقويم الرواة فرادى وجماعات.

إذن، فبدء ظاهرة الكذب على النبي والأئمّة، وحادثة الوليد بن عقبة، والمنطلقات العقلانية في نقد السند، ومواقف أهل البيت المتنوّعة، نفترض أنّها

شكّلت البذور الأولى لانطلاقة المرحلة الجنينية لعلم الرجال عبر تكوين وعي رجالي في القرنين الأول والثاني، وأنّها ساهمت إسهاماً كبيراً في إشعال التساؤل عن الرواة وأحوالهم، فكانت هذه المرحلة النواةَ الأساسيّة لبروز ما بات يعرف عند الشيعة بعلم الجرح والتعديل، كلّ ذلك عبر التحليل التاريخي لما وصل لدينا من كتب ووثائق مرتبطة بهذا الميدان.

«علم أسماء الرجال»، إرهاصات البداية لتكوّن علمٍ جديد

وفي هذا السياق، وفي القرن الثاني الهجري، ظهر عند الشيعة ما أطلق عليه الشيخ الدكتور عبد الهادي الفضلي اسم (علم أسماء الرجال) ويعني به: «...المادّة الموجودة في المدوّنات المعروفة بكتب الرجال، أمثال: (رجال النجاشي) و(رجال الطوسي) و(خلاصة الأقول) للعلامة الحلي و(تنقيح المقال) للشيخ المامقاني، تحتوي اسم الراوي ونسبه أو نسبته، وتقويمه من قِبَل الرجاليين.. وتمثّلت مادّة أسماء الرجال فيما يعرف بكتب الرجال التي هي بمثابة معاجم تشتمل على تعريف الراوي وتقييم حاله» (الفضلي، أصول علم الرجال: ٣٣ ـ ٣٤)، ويُعتقد أنّ هذا العلم سبق نشوء علم الرجال الشيعي؛ وأنه من المحطّات التي أسهمت في تكوّنه بالمعنى المصطلح عليه اليوم.

ومما يؤيّد هذا الرأي أنّ الشيخ آغا بزرك الطهراني اعتقد أنّ أقدم كتاب رجالي عند الشيعة يرجع إلى عبيد الله بن أبي رافع (مصفى المقال في علم الرجال: ٢٥٨)، حيث كتب في تسمية من شهد مع أمير المؤمنين علي بن أبي طالب.

لكن لأنّ الكتاب لم يصلنا، فلا نستطيع أن نجزم أنّه كتابٌ رجالي بالمعنى المصطلح عليه اليوم؛ فلا توجد قرائن تؤكّد لنا أنّ مؤلّفه مارس فيه أيّ تقويم من

توثيق أو تضعيف أو طبقات أو تمييز مشتركات أو.. فالمؤلِّف ـ كما ذكر الطهراني نفسه ـ: «.. اقتصر من ترجمة الرجال وتسميتهم على خصوص الصحابة، واقتصر من بينهم على خصوص من شهد منهم حروب أمير المؤمنين عليه السلام؛ لغرض إتمام الحجّة على بعض الضعفاء والجاهلين لحقيقة الأمير..» (المصدر نفسه: ٢٥٩)، إذاً فليس من المعلوم أن يكون الكتاب قد أُلّف انطلاقاً من وعي رجاليّ مارس فيه مؤلّفه جرحاً وتعديلاً لرواة الحديث، فقد يغلب عليه الطابع الكلامي والمذهبي والتاريخي؛ فيمكن أن يقال: إنّ الكتاب ليس في علم الرجال، إنما في علم أسماء الرجال، ولتأكيد هذا التوجّه فإنّ مَن كتب في علم الرجال كالسيد حسن الصدر تجاوز فكرة الطهراني هذه، وذكر شخصيّةً أخرى اعتقد أنها هي أوّل من صنّف في علم الرجال.

فما ذكره الطهراني يؤكّد مقولة أنّ علم أسماء الرجال سبق في تكوّنه ونشأته علم الرجال، بل أسهم في دفع العجلة لتكوّن الجرح والتعديل.

المرحلة الثانية: مرحلة بداية التصنيف الرجالي عند الشيعة

يُعَدُّ القرن الثالث الهجري قرنَ بدايات ظهور تصنيفات الجرح والتعديل، ويبدو هذا جليّاً باستقراء كتب المصنّفات والفهارس التي أرَّخت لنا أسماء مجموعة كتب يمكن عَدُّها من المصادر الرجالية الأوّلية، وكطبيعة البدء بالتصنيف في علم جديد ستكون الكتب صغيرةً في حجمها وكميّة المعلومات التي تعطينا إياها، خلافاً للمراحل اللاحقة لها والتي ستكون مدوَّناتها أكبر حجماً وأوفر عطاء.

أولاً: الخصائص العامة لهذه المرحلة

يمكن الحديث عن جملة من خصائص تمتاز بها هذه المرحلة، أهمّها:

١ ـ لأنّ كتب هذه المرحلة لم تصلنا، فلا نملك أيّ معلومات عن مدى اهتمامها بالرواة وعمقها و.. ممّا قد يرشدنا إلى أهميّتها والمنهج الذي سارت عليه. وما نقل عنها من مواقف رجالية سطحيّ جداً لا يمكن الاتكاء عليه لمعرفة مدى تأثيرها في المناخ الرجالي آنذاك، لكنّها بالتأكيد كان لها حضور.

٢ ـ يحتمل أن تكون بعض كتب هذه المرحلة التي استطعنا الحصول على أسمائها هي الكتب التي عناها الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) في نصّه في كتاب (عدّة الأصول)، حيث يقول فيه: «إنّا وجدنا الطائفة ميّزت الرجال الناقلة لهذه الأخبار، ووثقت الثقات وضعّفت الضعفاء، وفرّقوا بين من يعتمد على حديثه وروايته، ومن لا تعتمد على خبره، ومدحوا الممدوح منهم، وذمّوا المذموم، وقالوا: فلان متهم في حديثه، وفلان كذّاب، وفلان مخلّط، وفلان مخالف في المذهب والاعتقاد، وفلان واقفي، وفلان فطحي، وغير ذلك من الطعون التي ذكروها وصنّفوا في ذلك الكتب..» (العدة في أصول الفقه ١: ١٤١).

فالطوسي في هذه الوثيقة التاريخية ينقل لنا المناخ الرجالي الذي كانت تعيشه الشيعة الإمامية؛ فيكشف عن وجود مجموعة من المؤلّفات الرجالية التي كان موضوعها تقويم رواة الحديث للاعتماد عليهم أو لرفضهم، وأنّ تلك التقويمات الرجالية مباشرة أو شبه مباشرة مستفادة من نصوص متناقَلة عبر أجيال علماء الإمامية، وليست هذه الكتب التي تحدّث عنها الطوسي غير كتب هذا القرن التي وصلتنا أسماؤها؛ فلو كانت هناك كتبٌ أخرى غيرها لذكرها الطوسي نفسه في رجاله وفهرسته.

وقد يُستبعد هذا الاحتمال؛ بأنّ الطوسي من الممكن أن يكون قد عنى في نصّ العدّة المصادرَ الرجالية الأساسية التي بدأت بالظهور في القرن الرابع الهجري ـ

على ما سيأتي لاحقاً ـ وهي كتب رجالية بالمعنى الذي أورده في نصّه، وأما كتب هذا القرن ـ أعني القرن الثالث الهجري ـ فبعضها خارج عن وصفه أو لا نعلم عن حالها شيئاً.

ولكن يمكن أن يجاب عن هذا، بأنّ الطوسي قال بعد النص المتقدّم مباشرةً، مكملاً حديثه عن الموضوع: «..وصنّفوا في ذلك الكتب، واستثنوا الرّجال من جملة ما رووه من التصانيف في فهارسهم، حتى إنّ واحداً منهم إذا أنكر حديثاً نظر في إسناده وضعّفه برواته، هذه عادتهم على قديم الوقت وحديثه لا تنخرم..» (المصدر نفسه ١: ١٤٢ ـ ١٤٣)، فإشارته الأخيرة تعزّز احتمال أنّ هذه الظاهرة كانت موجودة منذ قديم الأيام، بمعنى في فترة قديمة نسبيّاً بالنسبة للشيخ الطوسي، والقرن الرابع الهجري ليس كذلك؛ لأنّ الطوسي وُلِد في هذا القرن وتوفي في القرن الخامس الهجري، الأمر الذي يعزّز أنّ مقصوده من قديم الأيّام القرن الثالث الهجري في الحدّ الأدنى.

ثانياً: جولة مع التصنيفات الرجالية الشيعية الأولى

من خلال الرجوع لكتب المصنّفات والفهارس، استطعنا الوصول إلى مجموعة من الكتب التي قامت القرائن في حقّ بعضها على أنّها كتبٌ رجالية أو يحتمل في حقّها ذلك، فتكون هذه الكتب هي المصادر والمدوّنات الرجالية الأولى في الوسط الشيعي الإمامي، بحسب ما انكشف لنا، وهذه الكتب هي:

١ ـ كتاب المشيخة، لجعفر البجلّي (٢٠٨هـ)

أبو محمد جعفر بن بشير البجلي (٢٠٨هـ): ذكر له النجاشي (كتاب المشيخة)؛

فقال: «له كتاب المشيخة ـ مثل كتاب الحسن بن محبوب إلا أنه أصغر منه ـ..» (رجال النجاشي: ١١٩). وهذا يعني أنه قد رأى الكتابين؛ لذا قارن بينهما في الحجم.

٢. كتاب الرجال، لابن جبلة الكناني (٢١٩هـ)

أبو محمد عبد الله بن حيّان بن أبجر بن جبلة الكناني (٢١٩هـ): ذكره السيد حسن الصدر كأوّل مصنِّف شيعي في علم الرجال (الشيعة وفنون الإسلام: ٥٧) ؛ وقد نصّ النجاشي على أنّ له كتاباً باسم (كتاب الرجال) (رجال النجاشي: ٢١٦).

٣. كتابا: المشيخة ومعرفة رواة الحديث، للحسن بن محبوب (٢٢٤هـ)

الحسن بن محبوب السرّاد (١٤٩هـ ـ ٢٢٤هـ): ممن روى عن الإمام الرضا عليه السلام، وروى عن ستّين رجلاً من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، وله الكثير من المؤلّفات (محسن الأمين، أعيان الشيعة ٥: ٢٣٣)، وقد ذُكر له كتابان: الأوّل بعنوان (المشيخة)، والآخر (كتاب معرفة رواة الأخبار) (الطوسي، الفهرست: ٩٦؛ وابن شهر آشوب، معالم العلماء: ٦٩)، وإن لم يصلنا هذان الكتابان؛ ولكن من عنوانيهما يمكننا أن نتعرّف على معالمهما العامّة.

فقد يكون كتاب (المشيخة) كتابٌ يذكر فيه مشايخه الذين يروي عنهم وطرقه إلى الأحاديث، كما في مشيخة الصدوق والطوسي، وإن صحّ هذا فتكون كتب المشيخة من أقدم المصنّفات الرجالية، وأنّ انطلاقتها كانت في هذا القرن.

أما كتاب (معرفة رواة الأخبار)، فعنوانه يوحي بأنّه يهتمّ بأحوال رواة الحديث

والبحث فيهم.

٤ـ كتاب الرجال، لعليّ بن فضّال الكوفي (٢٢٤هـ)

أبو محمد علي بن فضّال الكوفي (٢٢٤هـ): ذكر الشيخ النجاشي له كتاباً بعنوان (كتاب الرجال) (رجال النجاشي: ٣٦).

٥ـ كتاب الرجال، لعلي بن الحسن بن علي بن فضال الكوفي (ق ٣هـ)

أبو الحسن علي بن الحسن بن علي بن فضّال الكوفي (القرن الثالث الهجري): ذكر النجاشي والطوسي له كتاباً بعنوان (كتاب الرجال) (المصدر نفسه: ٢٥٨؛ والطوسي، الفهرست: ١٥٧)، ومن الواضح أنّ نسخةً من الكتاب وصلت لابن داوود الحلي، فقد ذكره في مقدّمة كتابه بوصفه مصدراً من المصادر التي أخذ منها، ولو تتبّعنا كتابه لوجدنا أنّه ينقل عنه في مجموعة من التراجم مباشرةً، منها في ترجمة كلّ من:

١ـ جميل بن درّاج.

٢ـ حفص بن سالم أبو ولاد.

٣ـ فايد الحنّاط.

٤ـ محمد بن عثمان.

٥ـ عبد النور بن عبد الله بن سنان الأسدي.

٦ـ علي بن حسان بن كثير الهاشمي (لاحظ: ابن داوود الحلي، الرجال: ٦٦، ٨٢، ١٥٠، ١٧٨، ٢٥٧، ٢٦١).

٦ـ كتاب الرجال، للفضل بن شاذان النيسابوري (٢٥٤ أو ٢٦٠هـ)

أبو محمد الفضل بن شاذان النيسابوري (٢٥٤ أو ٢٦٠هـ): ذُكر له كتاب في

الرجال (الطهراني، مصفى المقال في مصنّفي علم الرجال: ٣٦١).

ويبدو أنّ نسخةً من هذا الكتاب وصلت للشيخ الكشي، واعتمد عليها في بعض موارد كتابه، منها في ترجمة:

١ـ جندب بن زهير، وعبد الله بن بديل.

٢ـ عبيد الله بن العباس.

٣ـ سعيد بن المسيَّب.

٤ـ هشام بن الحكم.

٥ـ إبراهيم بن عبدالحميد الصنعاني.

٦ـ يونس بن عبد الرحمن.

٧ـ الحسن بن محمد بن بابا القمّي.

٨ ـ موسى السوّاق، ومحمد بن موسى الشريقي.

٩ـ فارس بن حاتم القزويني (راجع: اختيار معرفة الرجال: ٦٩، ١١٢، ١١٥، ٢٥٥، ٤٤٦، ٤٨٥، ٥٢٠، ٥٢١، ٥٢٣).

ووصلت كذلك نسخةٌ منه لابن داوود الحلّي، فذكره مصدراً من مصادر كتابه الرجالي، واعتمده في ترجمة كلّ من:

١ـ محمد بن الحسن الواسطي.

٢ـ إبراهيم بن عبد الحميد.

٣ـ العباس بن صدقة.

٤ـ عبد الله بن مسعود.

٥ـ أبي العباس الطرباني.

٦ـ محمد بن علي بن إبراهيم القرشي.

٧ـ علي بن الصلت النهاوندي (انظر: ابن داوود الحلي، الرجال: ١٣٩، ١٧١، ٢٢٦، ٢٥٢، ٢٥٥، ٢٧٤، ٣١٣).

وهذا كلّه يشهد على مرجعيّة هذا الكتاب في مجال علم الرجال.

٧. كتاب الرجال، لمحمد بن خالد البرقي (ق ٣هـ)

أبو عبد الله محمد بن خالد البرقي (القرن الثالث الهجري): من أصحاب الإمام الرضا عليه السلام، ووالد أحمد بن محمد بن خالد البرقي صاحب كتاب (المحاسن)؛ ذكر له (كتاب الرجال) (الطهراني، مصفى المقال في مصنّفي علم الرجال: ٤٠٥).

٨. كتاب الطبقات والرجال للبرقي (٢٧٤ أو ٢٨٠هـ)، الخصائص والنسبة

أبو جعفر أحمد بن محمد بن خالد البرقي (٢٧٤ أو ٢٨٠هـ): ذكر له كتابان في الرجال: (كتاب الطبقات) المعروف بـ(رجال البرقي)، و(كتاب الرجال) (فهرست النجاشي: ٧٦؛ والطوسي، الفهرست: ٦٢).

١.٨. وصول الكتاب والاعتماد عليه

نقف قليلاً مع هذا الكتاب؛ نظراً لأهميّته ولوصوله إلينا، فهذا الكتاب هو الكتاب الوحيد الذي وصلنا من كتب هذه المرحلة، ولم يصلنا سواه، وقد اعتمد عليه ابن داوود الحلي وعدّه من مصادر كتابه، ورمز له بـ(قي)، اختصاراً لـ(البرقي). ويُعدّ من مصادر العلامة الحلي في كتابه الخلاصة في ترجمة كلّ من:

١ـ داوود بن أبي زيد.

٢ـ سليمان بن خالد البجلي.

٣ـ سويد بن غفلة الجعفي.

٤ـ فضيلة بن محمد راشد.

٥ـ أبو ليلى (خلاصة الأقوال في معرفة الرجال:١٤٢، ١٥٤، ١٦٣، ٢٢٨، ٣٠٦)، وغيرهم.

٢.٨. المعالم العامة لرجال البرقي

يعتبر الكتاب من طليعة كتب الطبقات والجرح والتعديل عند الشيعة الإماميّة، وقد تميّز بمجموعة من الخصائص أهمّها:

١ ـ رتّب المؤلّف الكتابَ ترتيباً طبقياً، فبدأ بتعداد أصحاب النبي صلى الله عليه وآله في الباب الأوّل، وفي الباب الثاني أصحاب الإمام علي عليه السلام، إلى الباب الحادي عشر الذي عدّدَ فيه أصحاب الإمام الحسن بن علي العسكري عليه السلام.

وفي الباب الثاني عشر ذكر الراويات من النساء في عصر كلّ واحدٍ من الأئمّة منذ عهد النبي إلى عصر الإمام علي بن محمد الهادي، أما في الباب الثالث عشر فعدّدَ الإثني عشر صحابياً الذين أنكروا على أبي بكر، ذاكراً نصَّ إنكارهم عليه.

٢ ـ لهذا الكتاب طريقة متميّزة في ترتيب كلّ طبقة؛ حيث يذكر أصحاب الإمام السابق الذين عاصروا الإمام اللاحق (صاحب الطبقة)، وبعد ذلك يذكر أصحاب الإمام صاحب الطبقة، مثلاً: في طبقة الإمام موسى بن جعفر الكاظم، ذكر أوّلاً من عاصره من أصحاب زين العابدين، ثم من عاصره من أصحاب الباقر، ثم من عاصره من أصحاب الصادق، ثم أصحابه الخاصّين به.

٣ ـ لم يقم المؤلّف بأيّ تقويمات رجالية لمن ذكرهم من الأصحاب؛ سوى ثلاثة موارد، كما ذكرها جواد القيومي في تحقيقه للكتاب، وهذه الموارد هي:

أ ـ إبراهيم بن إسحاق بن أزور، حيث قال فيه البرقي: (شيخٌ لا بأس به).

ب ـ عبيد الله بن علي الحلبي، وقال فيه: (ثقةٌ جليل).

ج ـ الفضل البقباق، وقال عنه: (ثقة) (رجال البرقي: ١٨٨).

٤ ـ اكتفى عند ذكره لرجال كلّ طبقة بذكر اسمه، وفي بعض الأحيان بعض المعلومات العامّة عنه ككنيته وأصله و.. وفي بعض الموارد صرَّح بأنّه سنّي المذهب، وهذه الموارد هي:

أ ـ أبو بكر بن عيّاش.

ب ـ زافر بن عبيد الله الأيادي.

ج ـ زفر.

د ـ سالم بن أبي الجعد الأشجعي.

هـ ـ عباد بن صهيب البصري.

و ـ كثير النواء.

ز ـ مندل بن علي العنزي (المصدر نفسه).

من هنا ذهب بعضٌ إلى احتمال أن يكون الأصل في كلّ من ورد اسمه في هذا الكتاب أنّه شيعي، إلا أن يطعن فيه بفساد مذهبه أو بانتمائه إلى غير مذهب الإمامية.

٥ ـ ذكر المؤلّف في هذا الكتاب ثمانيةً من أصحاب الإمام علي، ووصفهم بأنّهم (مجهولين)، ولا يُعلم ما هو مراده من الوصف بالجهالة هنا؟ فهل يريد بذلك جهالة الحال بالمعنى الرجالي ممّا يترتب عليه ضعف السند؟ أو أنّ مراده ما هو أبعد من ذلك، وهو أنّ هؤلاء ذُكروا في أصحاب الإمام علي ولم تأتِ عنهم أيّة معلومات تكشف لنا عن حالهم، وغيرها من الاحتمالات التي يراد لإثباتها جمع القرائن.

٩ـ كتاب تاريخ الرجال، للشريف العقيقي (٢٨٠هـ)

الشريف أحمد بن علي بن محمّد العلوي العقيقي (٢٨٠هـ): ذكر له النجاشي والطوسي كتاب (تاريخ الرجال) (فهرست النجاشي: ٨١؛ والطوسي، الفهرست: ٦١)، والذي يبدو أنّ نسخةً من هذا الكتاب وصلت لابن داوود الحلّي؛ لأنه نقل عنه اثنين وعشرين مرّة في كتابه؛ وهذا يعني أنّ الكتاب كان عنده وفُقِد بعد ذلك.

١٠ـ كتاب رجال الشيعة، لعليّ الأنباري (ق ٣هـ)

علي بن الحكم الأنباري (القرن الثالث الهجري): له كتاب (رجال الشيعة) نقل عنه ابن حجر العسقلاني في (لسان الميزان) في ترجمة كلّ من:

أ ـ إبراهيم بن سنان.

ب ـ إبراهيم بن عبد العزيز.

ج ـ جعفر بن مالك.

د ـ جهم بن صالح التميمي.

هـ ـ جناح بن زربي الأشعري.

و ـ جعفر بن المثنى.

ز ـ جبير بن حفص العثماني.

ح ـ جبلة بن حيّان بن أبجر.

ط ـ الجارود بن السري التميمي.

ي ـ جابر بن أعصم.

وغيرهم (راجع: الطهراني، مصفى المقال في مصنّفي علم الرجال: ٢٧٨؛ وابن

حجر العسقلاني، لسان الميزان ١: ٤٨، ٥٩، و٢: ١٣١، ١٣٤، ١٤٠، ١٤٢، ١٦٢، ١٧٧، ١٨٠).

١١ ـ كتاب الرجال، لإبراهيم الثقفي الكوفي (٢٨٣هـ)

إبراهيم بن محمد بن سعيد الثقفي الكوفي (٢٨٣هـ): ذُكر له كتاب في الرجال (فهرست النجاشي: ١٦؛ والطوسي، الفهرست: ٣٤).

هذا هو المشهد خلال القرن الثالث الهجري، وهذه هي كلّ الكتب التي استطعنا الوصول إليها منذ البداية عام (٢٠٨هـ) مع البجلّي (أو عام ٢١٩هـ مع الكناني لو لم نعتبر كتاب البجلّي من كتب الرجال)، إلى عام (٢٨٣هـ) مع الثقفي، مع ملاحظة أنّ كلّ هذه الكتب لم يصلنا منه شيء، إلا بعض الآراء الرجالية ـ القليلة نسبياً ـ التي نقلها بعض رجاليّي الشيعة والسنّة عن هذه الكتب، باستثناء كتاب (رجال البرقي/ الطبقات) الذي توجد نسخته اليوم بين أيدينا.

المرحلة الثالثة: مرحلة المصنفات الأم الرئيسة عند الإماميّة في الرجال

مرّ فيما سبق أنّ ما وصلنا من آثار المرحلتين السابقتين، كان:

أولاً: أسماء بعض المصنّفات الرجالية التي ذكرها أصحاب الفهارس.

وثانياً: مجموعة من الآراء الرجالية لبعض المصنّفات التي لم تصلنا، نُقلت لنا عبر بعض المصادر الرجالية اللاحقة.

وثالثاً: كتابٌ واحد وهو كتاب الطبقات للبرقي، على تفصيلٍ تقدّم.

أولاً: الخصائص العامة لهذه المرحلة

من خلال تحليل هذه المرحلة تبدو لنا مجموعة من الخصائص العامّة، وأبرزها ما يلي:

١ـ يظهر في هذه المرحلة الاهتمام الواضح بالجرح والتعديل، وستبدو هذه المسألة أكثر جدّيةً مما كانت عليه في المرحلة السابقة، التي استُهلك أغلبها في سرد الأسماء وتحديد الطبقات وبصورة غير واضحة. فالاهتمام بالتوثيق والتضعيف سيبرز على أعلام هذه المرحلة وهم: ابن الغضائري والنجاشي والطوسي، الذين لعبوا دوراً هاماً في بناء القواعد الأساسية لهذا العلم بصورته الحاليّة.

٢ـ سيشهد علم الرجال في هذه المرحلة حركة تدوين فهارس ذات سعة وشموليّة، خلافاً للمرحلة السابقة التي اتّسمت بالبساطة وعدم الوضوح، وتكتمل هذه الشمولية مع الاستدراكات التي يقوم بها علماء الطبقة الثانية في هذه المرحلة، كالشيخين منتجب الدين وابن شهرآشوب.

٣ ـ ما سيميّز فهارس هذه المرحلة الاهتمام البالغ بذكر الطرق والأسانيد إلى الكتب والمصنّفات، وروّاد هذه الفكرة هما: النجاشي والطوسي، وذكر هذه الأسانيد والطرق حفّز بعض الرجاليين في توظيف هذه الطرق والأسانيد في مجالات أخرى في علم الرجال كنظريات تعويض الأسانيد.

٤ ـ اتّسمت هذه المرحلة بضبطٍ دقيق للأسماء والألقاب والكنى والنسبة ومكان السكنى وغيرها من العناصر المرتبطة بالهوية الشخصية، ويبدو هذا جلياً عند أبي غالب الزراري والنجاشي، وإن بقيت هناك بعض النواقص التي استدركت فيما بعد بشكل أضبط مع العلامة الحلي.

٥ ـ تمثّل هذه المرحلة مرحلة جمع التراث الرجالي الحديثي، ورائد هذا النوع من التأليف الشيخ الكشي، والمقصود بالتراث الرجالي الحديثي هو ذلك التراث من تقويمات الرواة والمنقول عن نفس أئمّة أهل البيت في مدحهم للأشخاص أو ذمّهم وقدحهم لهم، وهذا النوع من التأليف عرّفَ الرجاليّين ـ ضمناً ـ على الكثير

من آراء ومواقف الرجاليّين القدامى أيضاً، ممّن لم تصل مؤلّفاتهم في المرحلة السابقة.

٦ ـ نشهد في هذه المرحلة تصاعداً لوتيرة الاهتمام بطبقات الرواة، ويبدأ هذا التصاعد من ابن عقدة الزيدي، إلى الشيخ الصدوق في مصابيحه، وصولاً إلى الشيخ الطوسي في رجاله.

٧ ـ تعتبر مصنّفات هذه المرحلة البنية التحتية والأساسية لعلم الرجال الشيعي الإمامي؛ ويتمثّل هذا فيما يعرف بالأصول الرجالية الأربعة: اختيار الطوسي من كتاب الكشي، وفهرست الطوسي، ورجاله، وفهرست النجاشي. وهذه الأصول ستشكّل لاحقاً المادة الأساسية والبداية الحقيقيّة للكثير من النظريات والمعطيات والقواعد الرجالية.

٨ ـ صحيحٌ أنّ كتب هذه المرحلة هي القاعدة الأساس لعلم الرجال، إلا أنها اختلفت بين الدقّة في العرض والتحليل كما عند النجاشي، وبين بعض الأخطاء والإبهام في بعض المصطلحات كما عند الكشي والطوسي.

٩ ـ من أهمّ الخصائص التي برزت هنا؛ تنوّع أساليب التأليف الرجالي إلى: الاهتمام بالجرح فقط كالغضائري، حيث له كتاب الضعفاء، وإن نسب له كتاب آخر مستقلّ صنّفه في الموثقين، وبالفَهْرسة كالنجاشي والطوسي وابن شهر آشوب ومنتجب الدين، وبالجرح والتعديل كالنجاشي والطوسي، وبالطبقات كابن عقدة والطوسي.

١٠ ـ سيظهر في هذه المرحلة ـ ولأوّل مرّة ـ جمع فهارس الأصول وفهارس المصنّفات في فهارس كبرى جامعة لكلا النوعين، ويبرز ذلك عند الطوسي والنجاشي، كما سوف نرى.

إنّ هذه المرحلة هي الانطلاقة الجدّية لعلم الرجال الذي يتعامل معه الشيعة الإمامية اليوم، ففي هذه المرحلة تشكّلت البنية التحتية لما هو قائمٌ اليوم من علم الرجال، وعملية الإصلاح والتغيير لابد أن تبدأ من هنا.

ثانياً: محطّات المرحلة ومنجزاتها على مستوى الشخصيات والأعمال

نتناول هنا أهمّ شخصيات هذه المرحلة من علم الرجال والمساهمين في تكوينها، وسنشهد مع كلّ شخصيّة وضعاً لعلم الرجال يضفي عليه المزيد من القوّة والرونق، وهم:

١ ـ ابن عقدة الزيدي (٣٣٣هـ)، وبلورة نواة مدرسة الرجال الموسوعيّة

أحمد بن محمد بن سعيد بن عبد السَبِيعيّ الهمداني المشهور بابن عقدة الزيدي (٢٤٩ ـ ٣٣٣هـ): ذكر له علماء الرجال مجموعة مصنّفات تصبّ بمجملها في دائرة هذا العلم، والتي تعطي مؤشراً على أنه من المتخصّصين في علم الرجال وممّن لهم باعٌ طويل فيه، مع غضّ النظر عن تفاوت الخبروية فيما بينهم.

والكتب التي ذُكرت له هي:

١ـ كتاب التاريخ وذكر من روى الحديث.

وله إلى جانب هذا الكتاب مجموعة من الكتب المتشابهة فيما بينها، وكما يظهر من عناوينها أنها في الطبقات وتقويم رجال الحديث:

٢ـ كتاب من روى عن أمير المؤمنين عليه السلام.

٣ـ كتاب من روى عن الحسن والحسين عليهما السلام.

٤ـ كتاب من روى عن علي بن الحسين عليه السلام.

٥ـ كتاب من روى عن زيد بن عليعليه السلام.

٦ـ كتاب من روى عن محمد بن عليعليه السلام.

٧ـ كتاب الرجال (كتاب من روى عن جعفر بن محمدعليه السلام).

٨ـ تسمية من شهد مع أمير المؤمنين حروبه.

٩ـ كتاب الشيعة من أصحاب الحديث.

١٠ـ كتاب من روى عن فاطمة من أولادها.

وينبغي هنا التوقف قليلاً عند هذا الرجل، فقد اعتُمد ابن عقدة الزيدي المذهب مصدراً أساسيّاً لبعض الرجاليين الشيعة الإماميّة، كالشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) في رجاله، بل قد صرّح بذلك في المقدّمة قائلاً: «فأنا أذكر ما ذكره (أي ابن عقدة)، وأورد من بعد ذلك ما لم يورده..» (رجال الطوسي: ١٧)، وكذلك ابن داوود الحلّي (٧٠٧هـ) في كتاب الرجال حيث عدّه من مصادره، ورمز له بـ (قد) اختصاراً لابن عقدة؛ فذكره عند ترجمة كلّ من:

١ـ إبراهيم بن نصر القعقاع الجعفي.

٢ـ تليد بن سليمان، أبي إدريس المحاربي.

٣ـ جميل بن عبد الله بن نافع الخيّاط الكوفي.

٤ـ الحارث بن غُضين.

٥ـ الحسن بن محمد، أبي علي القطّان الكوفي.

٦ـ ذريح بن محمد بن يزيد، أبي الوليد المحاربي.

٧ـ زياد بن محمد، أبي غياث.

٨ـ محمد بن أبي سلمة بن عبد الأسد بن هلال.

٩ـ محمد بن عبد الرحمن السهمي البصري.

١٠ـ الحصين بن مخارق بن جنادة السلولي (ابن داوود، كتاب الرجال: ٣٤، ٥٩، ٦٧، ٦٨، ٧٨، ٩٢، ٩٩، ١٥٩، ١٧٧، ٢٤١)، وغيرهم.

ولم تقف المسألة عند هذا الحدّ، بل اعتمده العلامة الحلي (٧٢٦هـ) بعد ذلك أيضاً في كتابه: خلاصة الأقوال، ويظهر ذلك من الموارد التالية:

١ـ إسماعيل بن عبد الرحمن الجعفي الكوفي.

٢ـ جميل بن عبد الله بن نافع الخثعمي الخيّاط الكوفي.

٣ـ جابر بن عبد الله.

٤ـ جابر بن يزيد.

٥ـ جابر المكفوف الكوفي.

٦ـ الحسن بن سليمان التمار.

٧ـ الحسن بن صدقة المدائني.

٨ـ الحسين بن أرسن الأودي.

٩ـ حمّاد بن شعيب (خلاصة الأقوال في معرفة الرجال: ٥٤، ٩٣، ٩٤، ٩٥، ١٠٨، ١٠٩، ١١٦، ١٢٣، ١٢٦)، وغيرها من الموارد.

واعتماد الإماميّة على ابن عقدة الزيدي يشهد على انفتاحهم على منجز المذاهب الإسلاميّة الأخرى، ولا أقلّ تلك القريبة منهم في الفكر العقدي، الأمر الذي يقدّم لنا تجربةً حيّةً من التعاون الفكري والاستفادة العلميّة بين المذاهب في تلك الفترة.

٢ـ أبو غالب الزراري (٣٦٨هـ)، وبداية الحديث عن الفهارس والطرق

أبو غالب أحمد بن محمد بن محمد بن سليمان بن الحسن بن الجهم بن بُكير بن

أعين، المشهور بأبي غالب الزراري (٢٨٥هـ- ٣٦٨هـ): ينتسب إلى آل أعين الأسرة العلمية الشيعية المعروفة، والتي من أبرز رجالاتها زرارة بن أعين (١٥٠هـ).

نصّ الرجاليون على توثيق أبي غالب الزراري؛ فقد عبّر عنه النجاشي بقوله: «شيخ العصابة في زمنه ووجههم» (رجال النجاشي: ٨٤)، ونعته الطوسي بأنه «كان شيخ أصحابنا في عصره، وأستاذهم وثقتهم» (فهرست الطوسي: ٧٥).

ومما يؤكّد منزلته العلمية تلك المؤلّفات التي نُسبت إليه، فقد ذكر له أصحاب الفهارس مجموعةً من الكتب ذات الطابع العلمي: كتاب التاريخ ـ غير كامل ـ، كتاب دعاء السفر، كتاب الأفضال، كتاب مناسك الحج ـ كبير ـ، كتاب مناسك الحج ـ صغير ـ، كتاب الرسالة إلى (ابن ابنه) أبي طاهر في ذكر آل أعين (فهرست النجاشي: ٨٤؛ والطوسي، الفهرست: ٧٥).

١.٢. رسالة أبي غالب الزراري ثاني المصنّفات الرجالية الواصلة

بعد رجال البرقي، تُعدّ هذه الرسالة المصَنَّفَ الرجاليّ الثاني الذي وصلنا من المصَنَّفات القديمة، وهي عبارة عن رسالة في «نسب آل أعين وتراجم المحدّثين منهم»، كتبها في سنة (٣٥٦هـ) إلى حفيده محمد الذي كان له من العمر آنذاك أربع سنين وجدّدها سنة (٣٦٧هـ).

٢.٢. رسالة الزراري: المعالم العامّة، المحتويات، التوثيق التاريخي

١ـ الرسالة عَرْضٌ إجماليّ لتاريخ آل أعين الأسري والعلمي في خدمتهم للمذهب الشيعي، وعلاقتهم بأئمة أهل البيت منذ الإمام زين العابدين، وعلاقة

عمّهم حمران، وغيرهم من أعلام هذه الأسرة الذين صحبوا أئمة أهل البيت عليهم السلام وكاتبوهم حتى عصر الغيبة الصغرى للإمام المهدي. وهنا قيمة الرسالة على المستوى التاريخي؛ فهي من أقدم المصادر في تأريخ الأسر الشيعية آنذاك.

٢ـ سرد لأحوال وتراجم أعلام هذه الأسرة، ابتداءً بـ(أعين) الجدّ الأكبر لهذه الأسرة، وبعد ذلك أولاده وأولاد أولاده؛ ولذا تعدّ الرسالة مصدراً من مصادر التراجم أيضاً.

٣ـ تعرّض المصنّف في هذه الرسالة لمشايخه الذين يروي عنهم، والبالغ عددهم أكثر من عشرين شيخاً كما أحصاهم الطهراني (مصفى المقال: ٦٥)، وأوردت الرسالة أيضاً إجازة أبي غالب الزراري لحفيده أبي طاهر للرواية عنهم، وتعداد الكتب المجازة والمتجاوِزة في عددها للمائة كتاب وطرقه إليها، وهذه الإجازة تعتبر من أقدم الإجازات المكتوبة. وبهذا تفيد هذه الرسالة في علم الرجال في مجال التعرّف على أهم المشايخ والرواة، وهي فهرست للكثير من الكتب ومؤلّفيها والطرق إليها.

ونكتفي بهذا القدر حول هذه الرسالة، ويمكن مراجعة النسخة المصحّحة لهذه الرسالة لاسيما المقدّمة؛ لكي يتعرّف على توثيقها بشكل مباشر. هذا، وللسيد محمد علي الموحّد الأبطحي شرح على هذه الرسالة.

٣ـ الصدوق (٣٨١هـ) واستمرار المسيرة الرجاليّة ومشروع كتب الطبقات

الشيخ محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي، المشهور بـ(الشيخ الصدوق) (٣٨١هـ): ولد في مدينة قم، ونشأ فيها ودرس على مشايخها، ثم انتقل للريّ إحدى ضواحي مدينة طهران وتوفّي فيها. صنّف الصدوق الكثير من

المصنّفات ذات الطابع الروائي بلغ عددها أكثر من مائة مصنّف، وقد تقدّمت ترجمته سابقاً.

ومن بين كتب الصدوق، ذُكر له كتاب في الرجال بعنوان (المصابيح) (فهرست النجاشي: ٣٩٠؛ والطوسي، الفهرست: ٤٤٤؛ وقد يفهم من النجاشي أنه ليس كتاباً واحداً، وإنما مجموعة من الكتب، تمّ عنونتها بكتب المصابيح؛ إلا أنه مما ذكره الطوسي يبدو أنه كتاب واحد)، ذَكَرَ فيه خمسة عشر مصباحاً في مَنْ روى عن أهل البيت عليهم السلام، وقد تقدّم عرض هذه المصابيح في الفصل الأوّل من هذا المدخل/ المقدّمة، فليراجع.

اعتمد ابن داوود الحلّي في رجاله على ابن بابويه في ستة موارد؛ بل واعتبره في مقدّمة الكتاب من مصادره الأساسية، ورمز له بـ(يه)،ويعني (محمد بن بابويه)، مما يدلّل على أنّ الكتاب كان عنده آنذاك؛ أمّا الآن فهو مفقودٌ.

والذي يبدو من تتبّع كتب الصدوق أنه كان يعتمد كثيراً على أستاذه محمد بن الحسن بن الوليد (٣٤٣هـ) في تقويم رواة الحديث، كما يظهر هذا من قوله: «وأما خبر صلاة يوم غدير خمّ والثواب المذكور فيه لمن صامه، فإنّ شيخنا محمد بن الحسن كان لا يصحّحه، ويقول: إنه من طرق محمد بن موسى الهمداني وكان غير ثقة، وكلّ ما لا يصحّحه ذلك الشيخ ـ قدس الله روحه ـ ولم يحكم بصحّته من الأخبار فهو عندنا متروك غير صحيح» (كتاب من لا يحضره الفقيه ٢: ٩٠ ـ ٩١)، فلعلّ الصدوق كان امتداداً لمدرسة أستاذه ابن الوليد، فلو وصلنا الكتاب لبانت لنا معالم مدرسته أو المدرسة التي ينتمي إليها بشكل أوضح.

وتجدر الإشارة أخيراً إلى أنّ قيام الشيخ الصدوق بتدوين المشيخة في آخر كتاب الفقيه ساعد كثيراً على تحديد الطبقات والطرق، ولهذا عدّ بعضهم المشيخة من

جملة النشاط الرجالي له.

هذا، وقد تقدّم سابقاً أنّ للشيخ الكليني كتاباً في الرجال أيضاً فلا نعيد.

٤ ـ الشيخ الكشي (ق ٤هـ) وانطلاقة علم الرجال الحديثي

الشيخ أبو عمرو محمد بن عمر بن عبد العزيز الكَشّي (ق٤ هـ)؛ نسبة إلى (كَشّ) من مناطق بلاد ما وراء النهر على مقربة من سمرقند، لا تُعرف سنة ولادته ولا سنة وفاته على وجه الدقّة، إلا أنّ القريب أنّه توفي في أواسط القرن الرابع الهجري، بقرينة تلمّذه على العياشي (٣٢٠هـ) من جهة، وأستاذيّته لجعفر بن محمّد بن قولويه (٣٦٨هـ) من جهة أخرى. فقد تلمّذ الكشي على محمد بن مسعود العيّاشي صاحب المصنّفات الكثيرة، ولم يُذكر للكشي إلا كتاب واحد عُنوِن في كتب الفهارس بـ(كتاب الرجال) (رجال الطوسي: ٤٤٠؛ وفهرست الطوسي: ٤٠٢).

٤ ـ ١ ـ اسم الكتاب وعنوانه

نظراً لعدم وصول الكتاب الأصل إلينا، فقد اختُلف في اسمه على قولين:

أ ـ معرفة الرجال: هكذا ذكره الطوسي في ترجمته لـ(أحمد بن داوود الفزاري)، حيث قال: ذكره الكشّي في كتابه معرفة الرجال (فهرست الطوسي: ٨٠)، وذكره ابن شهرآشوب (٥٨٨هـ) أيضاً بهذا الاسم في كتابه (مناقب آل أبي طالب ٣: ٢١)، ويرجّح بعض أنصار هذا القول رأيهم بأنّه ما دام كتاب الطوسي هو اختيار معرفة الرجال، فلابدّ أن يكون الكتاب الأصل هو معرفة الرجال.

ب ـ معرفة الناقلين عن الأئمة: كما ذكره ابن شهرآشوب (معالم العلماء: ١٣٧).

٢.٠٤ . بين الكَشّي والطوسي في كتاب الرجال

من المشهور بين علماء الرجال أنّ (كتاب معرفة الرجال) من الكتب المفقودة ككثير من كتب المسلمين التي لم تصلنا، ومع هذا من المؤكّد أنّ الكتاب كان عند الشيخين: النجاشي والطوسي، وأنّهما اعتمدا عليه في فهرستيهما (راجع: فهرست النجاشي في كلّ من: إبراهيم بن هاشم: ١٦، وإبراهيم بن ربيع: ٢١، والحسن بن علي بن فضّال: ٣٤، والحسين بن أبي هاشم: ٣٨، والحسين بن إشكيب: ٤٤، وغيرها من الموارد؛ وفهرست الطوسي في: أحمد بن داوود بن سعيد الفزاري: ٨١، وداوود بن أبي زيد: ١٢٥، ولوط بن يحيى: ٢٠٤)، بل ولهما طريق إليه (انظر: فهرست النجاشي:٣٧٢؛ وفهرست الطوسي: ٤٠٣)، وأمّا ما بأيدينا من كتاب الكشي فهو المعروف بـ(اختيار معرفة الرجال)،وهو ما اختاره الشيخ الطوسي من أصل كتاب الكشي، وذلك لعدّة قرائن:

١ ـ فقد أملاه الطوسي على تلاميذه في النجف في السادس عشر من شهر صفر في عام ٤٥٦هـ، كما نقل ذلك السيد علي بن طاووس (٦٦٤هـ) عن أحد تلاميذ الطوسي، وأنّه عبّر في مجلس درسه أنّ هذه الأخبار اخترتُها من كتاب الرجال لأبي عمرو محمد بن عبد العزيز، وأخذت ما فيها (فرج المهموم: ١٣١).

٢ ـ قد عدّ الطوسي كتاب (اختيار الرجال) من مصنّفاته (الفهرست: ٤٥١)، ولا يوجد عنده كتابٌ بهذا العنوان إلا ما اختاره من كتاب الكشي.

ويشوب هذا الاختيار الذي قام به الطوسي الكثير من الغموض، فلا نعرف المعايير والآليات التي اعتمدها الطوسي في اختياره، حيث لم يصدّر الكتاب بمقدّمةٍ توضح منهجه وطريقته فيه، حتى نتعرّف من خلالها على منهج الكشي الرجالي أو منهج الطوسي في عمليّة الاختيار. لكن يمكن اقتناص مجموعة من

القرائن التي يستفاد منها الأسس العامة التي سار عليها الطوسي، وأهمّها:

أ ـ حذف طبقات الرجال: فأصل الكتاب كان مشتملاً على تحديد طبقة كل راوٍ ـ كما في بعض ما ذكره النجاشي بتتبّع بعض الباحثين ـ فقام الشيخ الطوسي بحذف هذه الطبقات.

ب ـ حذف أسماء كتب ومصنّفات الرجال: فالذي يبدو أنّ الكشي كان يورد مصنّفات من يذكرهم من الرجال، فحذفها الطوسي ضمن مشروعه في الاختيار.

ج ـ تهذيب الكتاب من أغلاطه: فالكتاب ـ كما ذكر النجاشي ـ: «كثير العلم، وفيه أغلاط كثيرة» (رجال النجاشي: ٣٧٢)، والذي يبدو أنّ الشيخ الطوسي صحّح الكثير من أغلاطه.

ولعلّ السبب الرئيس وراء ضياع كتاب الشيخ الكشي ـ الذي ألجأنا إلى الاعتماد على ما اختاره الطوسي ـ هو أنّ الكشي لم يكن في الحواضر العلمية الشيعيّة الكبرى كبغداد والكوفة والرّي و.. والتي كان الطلاب يتوافدون إليها من أجل تحصيل العلم، وقد أدّى هذا الابتعاد الجغرافي بدوره إلى عدم صيرورة كتاب الكشي ككتب المحدّثين والعلماء المتواجدين في تلك الحواضر، والذين يتوافد عليهم الطلاب فيأخذون كتبهم ويروونها عنهم، وتكون محلاً أو ممرّاً لحركة المحدّثين الذين يطلبون الحديث ويتلقّونه في تلك الحواضر.

ورغم أنّ الكتاب فُقد بعد الشيخ الطوسي، إلا أنّ بعض الباحثين ذهب إلى أنّه كان لدى بعض العلماء نسخةٌ منه، ومن هؤلاء العلماء السيد أحمد بن طاووس (٦٧٣هـ)؛حيث اعتمد عليه في كتابه: (حلّ الإشكال في معرفة الرجال)، وكذلك ابن شهرآشوب المازندراني (٥٥٨هـ)؛ حيث نَقَل عنه في كتاب (مناقب آل أبي طالب)، وكذا الحال مع السيد علي بن طاووس؛ إذ نجده ينقل عنه في كتابه

(الأمان من الأخطار).

٤.٣. المعالم العامة لرجال الكشي، جولة في المكوّنات والمزايا والأهميّة

يمكن أن نلخّص أهم المعالم العامّة لهذا السفر التاريخي بما يلي:

١ ـ إنّ ما بأيدينا من كتاب الكشي يحتوي على الكثير من رواة الشيعة وبعضٍ من رواة السنة، والذي يبدو أنّ أصل الكتاب كان في رواة السنّة والشيعة على حدٍ سواء، كما اعتقد بذلك الشيخ عناية الله القهبائي (ق١١هـ)، والشيخ أبو علي الحائري (١٢١٦هـ)، فلو كان الكتاب كذلك، فمن الطبيعي أن يكون أكبر بكثير مما هو عليه الآن، وهناك من يرى أنّ الأغلاط التي كانت في الكتاب وصحّحها الطوسي هي ورود أسماء غير الشيعة فيه، ولكنّ هذا الرأي غير سديد؛ إذ لا يعبّر عن هذه الحالة بالأغلاط كما هو واضح.

٢ ـ يعدّ هذا الكتاب أقدم كتاب وصلنا جَمَعَ فيه مؤلّفُه مواقف أهل البيت عليهم السلام من بعض أصحابهم، وهو يعتمد توثيق الروايات التي يتحدّث فيها هذا الإمام أو ذاك عن بعض أصحابهم أو رواة حديثهم، فيوثقه أو يضعّفه أو يطعن في سلوكه أو يمتدحه في أعماله، أو يوصّف اعتقاده أو غير ذلك. ويعتبر كذلك مصدراً من مصادر حفظ التراث الرجالي السابق عليه والذي لم يصلنا، والمتمثّل في آراء قدماء الرجاليين، أمثال: أستاذه محمد بن مسعود العياشي، وعلي بن الحسن بن فضّال، والفضل بن شاذان، ويونس بن عبد الرحمن، ومحمد بن قولويه، وغيرهم ممّن لم تصلنا كتبهم التي نصّ على بعضها أصحابُ الفهارس.

٣ ـ يحتوي الكتاب على أغلاط، وسوف نعالج هذه المسألة بالتفصيل في القسم الأخير من هذا الكتاب حيث سنردّ على هذه المشكلة وأنّها لا تضرّ بقيمة هذا

الكتاب من حيث المبدأ.

٤ ـ بلغ عدد الروايات والأقوال الرجالية الواردة في الكتاب الذي وصلنا عبر اختيار الشيخ الطوسي (١١٥١) رواية وقولاً، وهذا العدد في مجاله كبيرٌ جداً، وقد استوعبت عدداً ليس بقليل من الرواة، وصل إلى ٥١٥ رجلاً من أصحاب النبيصلى الله عليه وآله وأصحاب الأئمةعليهم السلام، وقريب من ثلث رواياته المذكورة في هذا الكتاب ترجع إلى شيخه محمّد بن مسعود العياشي (٣٢٠هـ) كما يظهر بمراجعة بداية السند. ولم يعتمد الكشي في ترتيبه لهم الترتيب الألفبائي، إنما كان اعتماده على ترتيبٍ أقرب إلى الترتيب الطبقي بحسب عصور النبي وأهل بيته.

٥ ـ يتخطّى الكتاب في أهميّته علم الرجال إلى علم التاريخ، فيُعَدّ من المصادر الثرية في تأريخ علم الكلام الإسلامي والفرق الإسلامية عامّة، والشيعية بوجه خاصّ، والغلوّ والغلاة والانقسامات في الداخل الشيعي، ومنه يستطيع الباحث أن يدرس مسائل الخلاف بين أصحاب الأئمة في الفقه والعقيدة.

٦ ـ قلّما يبدي الشيخ الكشي رأيَه في الرواة الذين أوردهم، فهو يعتمد كثيراً على نقل ما ورد عن الأئمة في حقّ الرواة، كما في (أحمد بن محمد السياري) في خبر إبراهيم بن محمد بن حاجب قال: قرأتُ في رقعة مع الجوادعليه السلام يُعلِّم من سأل عن السياري: إنه ليس في المكان الذي ادّعاه لنفسه، وألا تدفعوا إليه شيئاً (اختيار معرفة الرجال: ٦٠٦)، أو ما نقله عن بعض أصحابهم كالذي نقله عن يونس بن عبد الرحمن في حقّ (ابن مسكان وحريز بن عبد الله) قال: لم يسمع حريز بن عبدالله من أبي عبداللهعليه السلام إلا حديثاً أو حديثين، وكذلك عبدالله بن مسكان لم يسمع إلا حديثه: . (المصدر نفسه: ٣٨٢)، أو بعض مشايخه، حيث نقل عن محمد بن مسعود قوله: علي بن جعفر بن العباس الخزاعي كان واقفياً (المصدر نفسه: ٦١٦)، بل قد

يورد في بعض الرواة روايات ونقولات متعارضة في المدح والذمّ دون أن يعالج تعارضها، بل يتركه للباحثين بعده، ولعلّ غرضه كان الجمع لكلّ ما ينقل عن أهل البيت في حقّ الرواة.

ولا نعلم، فقد يكون للشيخ الكشي آراء أوردها في كتابه، وقام الشيخ الطوسي بحذفها في اختياره.

٧ ـ يفتقد الكتاب إلى الخطبة الاستهلاليّة، أي المقدّمة، فلا نجد فيه مقدّمة تشرح رؤية المصنّف ومنهجه وغرضه، لا مقدّمة الشيخ الكشي ولا مقدّمة الشيخ الطوسي، كما لا توجد في كتاب الكشي عناوين جانبية تميّز لنا الابتداء براوٍ جديد، خصوصاً في النُسخ القديمة من الكتاب غير المصحّحة ولا المحقّقة، وهذا ما يُصعِّب مراجعة الكتاب والاستفادة منه، ويُمَيَّز الابتداء بالراوي بـ(في) مثلاً (في قيس بن رمّانة)، و بـ(ما روي)، فيقول (ما روي في حمّاد السمندري) وهكذا. أمّا في النسخ والطبعات الجديدة المصحّحة والمحققة فقد تمّ تجاوز هذه المشكلة.

٤.٥. الأعمال العلميّة اللاحقة لتنظيم رجال الكشي

رُتّب رجال الكشي ترتيباً طبقياً لكنّه غير دقيق ـ كما ذكرنا ذلك سابقاً ـ، وهذا ما جعل الكتاب يمرّ بعدّة مشاريع لإعادة ترتيبه لتسهل الاستفادة منه، وأهم هذه المشاريع:

أ ـ السيد أحمد بن طاووس الحلي (٦٧٣هـ): جمع في كتابه (حلّ الإشكال في معرفة الرجال) المصادر الرجالية الأساسية: فهرست النجاشي ورجال الطوسي وفهرسته وكتاب الضعفاء لابن الغضائري والاختيار من كتاب الكشي، ورتّب فيه الرواة في هذه الكتب على أساس الحروف؛ فيأتي على ذكر رواة الكتاب الأوّل

المبتدئة أسماؤهم بحرف الألف، ثم رواة الكتاب الثاني من نفس الحرف، وهكذا إلى أن يستوعب كلّ الرواة بحسب ترتيب الحروف.

وقد وجّه المحقّق الكلباسي (١٣٥٦هـ) نقداً لمشروع ابن طاووس فيما يرتبط بكتاب الكشي، وخلاصته أنّه لم يذكر الكثير من الروايات الواردة في الكتاب، وأنّه اعتمد في نقل الكثير منها على المعنى دون النصّ (سماء المقال في علم الرجال١: ٩٣).

ب ـ الشيخ حسن بن زين الدين العاملي صاحب المعالم (١٠١١هـ): إذ له كتاب (التحرير الطاووسي)، جمع فيه ما كتبه ابن طاووس في حلّ الإشكال عن كتاب اختيار معرفة الرجال، وأسماه بهذا الاسم نسبة لابن طاووس، ملتزماً فيه بترتيب ابن طاووس نفسه في كتابه.

ج ـ السيد يوسف العاملي (ق١٠هـ)، صاحب كتاب (جامع الأقول): رتّب الكتاب ترتيباً طبقياً فرز فيه الرواة على أساس طبقة النبي والأئمّة، وأورد الروايات كلّ واحدةٍ في موردها، فالروايات التي تتحدّث عن شخصيات الطبقة الأولى أوردها في تلك الطبقة وهكذا.

د ـ المولى عناية الله القهبائي (ق١١هـ)، صاحب كتاب (مجمع الرجال): له كتاب (ترتيب كتاب الكشي)، عمد فيه إلى ترتيب الكتاب ترتيباً ألفبائياً على الحرف الأول فقط؛ فقد يذكر أحمدَ قبل إبراهيم وهكذا.

هـ ـ الشيخ داوود بن الحسن بن يوسف البحراني (ق١٢هـ): له (ترتيب كتاب الكشي) كتب فيه الكتاب بحسب الحروف الأوّل والثاني والثالث؛ (ألف ألف، ألف باء، ..).

٥ ـ الشيخ المفيد (٤١٣هـ) والمحاولة المتواضعة نسبيّاً في الرسالة العدديّة

الشيخ محمد بن محمد بن النعمان، المشهور بـ(الشيخ المفيد) (٣٣٦/ ٣٣٨هـ ـ ٤١٣هـ): «من أجلّة متكلّمي الإمامية، انتهت رئاسة الإمامية في وقته إليه في العلم، وكان مقدّماً في صناعة الكلام وكان فقيهاً متقدّماً، حسن الخاطر، دقيق الفطنة، حاضر الجواب؛ له قريب مائتي مصنّف كبار وصغار» (الطوسي، الفهرست: ٤٤٥).

لم يُعرف المفيد رجاليّاً كتلميذيه النجاشي والطوسي ـ الآتي ذكرهما إن شاء الله ـ فلم ينقل عنه أنه ألّف كتاباً رجالياً بالمعنى المصطلح عليه، إلا أنّ له موقفاً رجالياً ظهر في مصنّفه المسمّى بـ(الرسالة العددية)، ففي هذه الرسالة ناقش المفيد مسألة الخلاف بين بعض فقهاء الإمامية في عدد أيّام شهر رمضان المبارك؛ حيث دلّت بعض الروايات على أنّ شهر رمضان لا يكون إلا ثلاثين يوماً، ومن أصحاب هذا الرأي الموافق لمضمون هذه الروايات كان الشيخ الصدوق، وفي المقابل توجد روايات أخَر دلّت على أنّ شهر رمضان كغيره من شهور السنة، قد يكون تسعةً وعشرين يوماً.

وقد أراد الشيخ المفيد في هذه الرسالة الانتصار للرأي الثاني، وعند نقله للروايات الدالّة على ما تبنّاه من وجهة نظر، صَدَّر نَقْله بالنصّ التالي: «وأما رواة الحديث بأنّ شهر رمضان شهرٌ من شهور السنة، يكون تسعةً وعشرين يوماً، ويكون ثلاثين يوماً؛ فهم فقهاء أصحاب أبي جعفر محمد بن علي، وأبي عبد الله جعفر بن محمد، وأبي الحسن موسى بن جعفر، وأبي الحسن علي بن موسى، وأبي جعفر محمد بن علي، وأبي الحسن علي بن محمد، وأبي محمد الحسن بن علي بن محمد صلوات الله عليهم، الأعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال والحرام، والفتيا

والأحكام، الذين لا يطعن (مطعن) عليهم، ولا طريق إلى ذمّ واحد منهم، وهم أصحاب الأصول المدوّنة والمصنّفات المشهورة..» (جوابات أهل الموصل في العدد والرؤية: ٢٥).

وهنا تلقّى الرجاليّون هذا النصّ بالترحيب، فقد اعتبر بعض الرجاليين هذا النصّ من الشيخ المفيد توثيقاً عاماً لكلّ أصحاب الروايات التي أوردها في رسالته، وقد بلغ عددهم ستة وأربعين شخصاً (عبد الهادي الفضلي، أصول علم الرجال: ١٣٩).

٦ـ النجاشي (٤٥٠هـ) والظهور الحقيقي لمدرسة التأصيل الرجالي المعمّق

الشيخ أحمد بن علي بن أحمد بن العبّاس بن محمد بن عبد الله بن إبراهيم بن محمد بن عبد الله النجاشي (٣٧٢هـ ـ ٤٥٠هـ)، هكذا ترجم لنفسه حتى وصل إلى معد بن عدنان، أحد أجداد النبيﷺ، ممّا يعني أنه ذو أصل عربي (رجال النجاشي: ١٠١).

جدّه عبد الله النجاشي الذي وُلّي الأهواز، وكتب إليه الإمام الصادقعليه السلام رسالته المعروفة بـ(رسالة عبد الله النجاشي)، وقد وصفها النجاشي بالمصنَّف الوحيد الواصل إلينا عن أبي عبد الله الصادقعليه السلام، قائلاً: «ولم يُرَ لأبي عبد الله مصنَّف غيره» (المصدر نفسه)، ورأيه هذا يعارض الشهرة التي تنسب للإمام كتباً أخرى مثل كتاب مصباح الشريعة، وإن كان الصحيح أنّ هذا الكتاب لم يثبت أنّه للإمام الصادق.

تلمّذ النجاشي على يد علماء بارزين، منهم من اشتهر في علم الرجال أو التاريخ من أمثال: الشيخ المفيد (٤١٣هـ)، وأحمد بن عبدون (٤٢٣هـ)، وأحمد بن علي

السيرافي (ق٤هـ)، ومحمد بن علي بن شاذان، وأبو الفرج الكاتب وابن الجندي، والحسين بن عبيد الله الغضائري، وغيرهم، وقد أوصلوا عددهم إلى اثنين وثلاثين شيخاً (جعفر السبحاني، كليات في علم الرجال: ٢٨٥؛ ومحمد مهدي بحر العلوم، الفوائد الرجالية: ٢: ٥٠). وقد زامله في سماعه من بعض الشيوخ الشيخُ محمد بن الحسن الطوسي (٤٦٠هـ).

عرض الشيخ النجاشي في ترجمته لنفسه مؤلّفاته، كالتالي: كتاب الجمعة وما ورد فيها من أعمال، كتاب الكوفة وما فيها من الآثار والفضائل، كتاب أنساب بني نصر قُعَين وأيامهم وأشعارهم، كتاب مختصر الأنوار، كتاب مواضع النجوم التي سمّتها العرب (رجال النجاشي: ١٠١).

وأمّا الكتاب الذي يهمّنا هنا من بينها فهو كتاب (فهرست أسماء مصنّفي الشيعة)،والمعروف بـ(فهرست النجاشي) تارةً وبـ(رجال النجاشي) أخرى، وقد نصّ بنفسه على اسم كتابه هذا في بداية الجزء الثاني منه، حيث قال: «الجزء الثاني من كتاب فهرست أسماء مصنّفي الشيعة..» (المصدر نفسه: ٢١١).

وقد عُدّ النجاشي من أضبط وأدقّ علماء الرجال الشيعة، حيث وصفه العلامة الحلّي (٧٢٦هـ) قائلاً: ثقة معتمد عليه عندي. والشهيد الثاني (٩٦٦هـ) في مسالك الأفهام، قائلاً: وظاهر حال النجاشي أنه أضبط الجماعة وأعرفهم بحال الرجال. وعبّر عنه الميرداماد (١٠٤١هـ): شيخنا الثقة الفاضل الجليل القدر، السند المعتمد عليه. والحر العاملي (١١٠٤هـ): ثقة جليل القدر. وكذلك العلامة المجلسي (١١١١هـ) في شرح مشيخة الفقيه قال عنه: وهو ثَبَتٌ كما يظهر من التتبّع (راجع: الرسائل الرجالية٢: ٢١٣، ٢١٤، ٣١٣).

فهرست النجاشي، مطالعة للخصائص والعناصر والتأثيرات

للقيام برصد مختصر لفهرست النجاشي، يمكن الإشارة إلى ما يلي:

١ ـ يعتبر هذا الكتاب من أوائل الفهارس الشيعية الإماميّة الواصلة إلينا وإن سبقته فهارس أخرى قد أُلّفت، كما صرّح بذلك الطوسي في مقدّمة فهرسته، حين ذكر أنّ بعض شيوخ الطائفة الشيعية قد ألّفوا فهارس، ومن أبرزها ما ألّفه الشيخ أحمد بن الحسين الغضائري (الفهرست: ٢)، الذي سيأتي الحديث عنه مفصّلاً إن شاء الله تعالى.

٢ ـ يختصّ الكتاب بذكر مصنّفات الشيعة، كما صرّح في مقدّمة كتابه، حيث قال: «أما بعد، وقفت على ما ذكره السيد الشريف ـ أطال الله بقاءه وأدام توفيقه ـ من تعيير قوم من مخالفينا أنه لا سلف لكم ولا مصنّف. وهذا قول من لا علم له بالناس ولا وقف على أخبارهم، ولا عرف منازلهم وتاريخ أخبار أهل العلم، ولا لقي أحداً فيعرف منه، ولا حجّة علينا لمن لم يعلم ولا عرف. وقد جمعت من ذلك ما استطعته، ولم أبلغ غايته؛ لعدم كثرة الكتب..» (رجال النجاشي: ٣).

ويقصد بالشيعة هنا المعنى العام، حيث يدخل فيهم (الاثني عشرية، والزيدية، والإسماعيلية، والفطحيّة، والواقفية و..).

وإضافةً لذكره مصنّفي الشيعة، ذكر النجاشي بعض المؤلّفات لغير الشيعة، والتي رواها أصحابها عن المشايخ الشيعة أو تصبّ في مصلحة الشيعة (التستري، قاموس الرجال ١: ٢٥)؛ لذا ذهب السيد الخوئي (١٤١٣هـ) إلى أنّ الأصل فيمن يذكره النجاشي أن يكون شيعياً إلا أن يصرّح بأنه ليس كذلك (معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة ١: ٩٦).

٣ ـ لم يكن غرض النجاشي حين تأليفه لكتابه تقويم رواة الحديث والرجال

الذين يذكرهم فيه، إلا أنه مع ذلك قيّم جمعاً ممن ذكرهم على أنحاء:

الأول: من كانت لهم ترجمة مستقلة وقيّمهم في ترجمتهم، وهم الأغلب.

الثاني: من كانت لهم ترجمة مستقلة إلا أنهم قُيّموا في داخل ترجمة آخرين، كأحمد بن محمد بن محمد بن سليمان الزراري (أبي غالب الزراري)، فقد ترجم له النجاشي مستقلاً ولم يقيّمه لا توثيقاً ولا تضعيفاً، ولكنّ النجاشي نصّ على وثاقته في ترجمة جعفر بن محمد بن مالك (رجال النجاشي: ٨٣، ١٢٢)، وقد أحصى الشيخ السبحاني عدد من تمّ تقويمهم بهذه الطريقة في كتاب النجاشي فبلغوا سبعة رجال (كليات في علم الرجال: ٦٤).

الثالث: من لم يفرد لهم ترجمة مستقلّة، ولكنه قيّمهم ضمن تراجم الآخرين، كمحمد بن مهاجر الأزدي الموثّق في ترجمة ابنه إسماعيل (رجال النجاشي: ٢٥)، وقد أحصاهم الشيخ السبحاني فبلغوا أكثر من أربعين رجلاً (كليات في علم الرجال: ٦٤).

الرابع: من لم يفرد لهم ترجمةً مستقلة، إلا أنّه ذكرهم في تراجم الآخرين، ولكن دون أن يقيّمهم، كإسماعيل بن أبي السمّال، حيث ذكره في ترجمة أخيه إبراهيم (رجال النجاشي: ٢١).

٤ ـ يعدّ هذا الكتاب ـ عند كثيرين ـ أضبط وأثبت كتب الرجال الشيعيّة الإماميّة القديمة، إذا ما قورن بغيره من الكتب؛ لذا بُحث في الكثير من كتب الرجال فيما لو تعارضت آراؤه مع آراء الطوسي، فأيّ القولين يُقدّم؟ (راجع ـ على سبيل المثال ـ: الكلباسي، الرسائل الرجالية ٢: ٣١٣)، حيث رأى غير واحدٍ تقديم قول النجاشي؛ نظراً لأضبطيّته ودقّته.

وهذه الأضبطية والأرجحيّة التي يحظى بها النجاشي وكتابه راجعة لتخصّصه

في هذا العلم، فمصنّفاته القليلة جعلته أكثر تركيزاً وتدقيقاً من غيره فيما ينقله ويحقّقه من آراء، وهذا بخلاف المكثر في التصنيف الذي يفتقد غالباً هذه الصفة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى معرفة النجاشي بعلمَي التاريخ والأنساب اللذين يلعبان دوراً هاماً في الخروج بنتائج أكثر ضبطاً في علم الرجال. بل من جهة ثالثة نجد تميّز النجاشي بالأضبطية والأثبتية نتيجة سكنه في الكوفة مقرّ الكثير من رواة الحديث الشيعيّ، ذلك كلّه وفّر له فرصة الاطلاع عليهم عن قرب وإبداء وجهة النظر فيهم، وتلمّذه على كبار العارفين بالرجال هناك كابن نوح السيرافي وغيره.

٥ ـ يتميّز الكتاب عن غيره من المصادر الرجالية بأنّ النجاشي دقّق فيه كثيراً في نسب الراوي وكنيته ولقبه وأوصافه ومكان سكناه؛ وذلك للسبب الذي ذكرناه أعلاه.

٦ ـ استفاد الشيخ النجاشي في تأليفه لهذا الكتاب من أكثر من سبعين مصدراً من مصادر الرجال والتاريخ والحديث، ويمكن ملاحظة ذلك من استقراء كتابه.

إنّ الاعتماد على أكثر من سبعين مصدراً يُعتبر في ذلك الوقت اعتماداً على عددٍ كبير لا يستهان به من المصادر والكتب؛ ولعلّ سبب هذه الوفرة في عدد المصادر راجع إلى وجوده في بغداد والكوفة التي كانت من كبرى المدن الإسلامية والعلميّة، وفيها الكثير من المكتبات العامة العامرة بالمصادر الأساسية، والتي من أبرزها مكتبة (سابور بن أردشير)، ومكتبة أستاذه السيد المرتضى (٤٣٦هـ) نقيب الطالبيين في عصره، والذي كانت له مع النجاشي علاقة خاصّة، حتى أنّ النجاشي هو الذي تولّى تغسيله عند وفاته.

٧ ـ يمكن عدّ الشيخ النجاشي من المتأثرين بمدرسة النقد الرجاليّة، متابعاً في ذلك شيخه الغضائري الآتي ذكره مفصّلاً إن شاء الله، ويظهر هذا التأثّر في ثنايا

كتابه عند نقده لآراء السابقين عليه من علماء الرجال، كنقده لرأي أحمد بن محمد بن عيسى في علي بن العباس بن شيرة (رجال النجاشي: ٢٥٥)، وكذلك انتقاده لمشايخه بسبب روايتهم عن جعفر بن محمد بن مالك الفزاري، حيث أبدى تعجّبه منهم بقوله: «..ولا أدري كيف روى عنه شيخنا النبيل الثقة أبو علي بن همام، وشيخنا الجليل الثقة أبو غالب الزراري رحمهما الله» (رجال النجاشي: ١٢٢)، وغيرها من الموارد التي يبرز فيها الحسّ النقدي الذي كان النجاشي يمتلكه وجرأته العلميّة في إبداء آرائه في مقابل آراء شيوخه والسابقين عليه؛ وبهذا يختلف النجاشي عن الشيخ الصدوق الذي يمكن اعتباره امتداداً لمدرسة أستاذه ابن الوليد كما أشرنا لذلك.

٨ ـ رتّب النجاشي كتابه بالحروف الهجائية؛ وصدّر كتابه بعنوان (الطبقة الأولى) وذكر تحته ستة أشخاص من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله والإمام علي عليه السلام ممن ألّفوا كتباً، وهؤلاء هم: أبو رافع، وابنه علي، وربيعة بن سُميع، وسُليم بن قيس الهلالي، والأصبغ بن نباتة المشاجعي، وعبيد الله بن الحرّ الجعفي.

ومجموع من ذكرهم في كتابه ١٢٦٩ مصنِّفاً، ويذكر في أغلب ما أورده من ترجماتهم طرقه لمصنّفاتهم.

٩ ـ العناصر التي اعتمدها النجاشي في ترجمة من أوردهم في كتابه تختلف باختلاف مقدار المعلومات التي كان يمتلكها عن كلّ واحد منهم، وهي كالتالي: الاسم، وسلسلة النسب، والألقاب، والكنى، والسكن، والأماكن التي تنقّل بينها وإليها، وقيمته الرجالية من تضعيف وتوثيق، ومذهب الراوي، مع التركيز كثيراً على المذاهب والآراء المنحرفة، والكتب التي ألّفها، ونُسَخ هذه الكتب والتمييز بينها، وطرق النجاشي إليها، والمشايخ والتلامذة، وسنة الولادة والوفاة، كما

يشرح إمكان رواية الراوي عن الإمام بالمباشرة، ومقدار الروايات التي يرويها، وكذلك يصرّح بالعيوب الجسدية للراوي كالعمى، والعيوب والمزايا الذهنية كالنسيان وقوّة الحفظ.

١٠ ـ يحتوي الكتاب على معلوماتٍ كثيرة خارج إطار تقويم الرجال، ترتبط بتاريخ الحديث عند الشيعة؛ لذا يعدّ من أهمّ المصادر في هذا الميدان.

٧. ابن الغضائري (ق ٥هـ) والاتجاه الرجاليّ النقديّ المتشدّد عند الإماميّة

الشيخ أحمد بن الحسين بن عبيد الله بن إبراهيم الغضائري، المشهور بـ(ابن الغضائري) (ق٥هـ): كان معاصراً للشيخين النجاشي والطوسي؛ بل كان زميلاً للنجاشي عند أبيه الحسين بن عبيدالله، صرّح بذلك النجاشي في ترجمة أحمد بن الحسين بن عمر، حيث قال: «.. له كتب لا يُعرف منها إلا النوادر، قرأته أنا وأحمد بن الحسين رحمه الله على أبيه..» (رجال النجاشي: ٨٣)، وقد ذكره الطوسي في مقدّمة فهرسته مادحاً فهرسيه، وأنّهما من أجود ما كُتب في مجاليهما (الفهرست: ٢)، وقد توفي في القرن الخامس الهجري.

وقد ذكرت مجموعة من المصنّفات لابن الغضائري، وهي:

١ ـ فهرست المصنّفات.

٢ ـ فهرست الأصول

هذا ما نصّ عليه الطوسي في مقدّمة كتاب الفهرست، حيث قال: «أما بعد، فإني لما رأيت جماعةً من شيوخ طائفتنا من أصحاب الحديث، عملوا فهرس كتب أصحابنا وما صنّفوه من التصانيف ورووه من الأصول، ولم أجد أحداً استوفى ذلك ولا ذكر أكثره، بل كلّ منهم كان غرضه أن يذكر ما اختصّ بروايته وأحاطت

به خزانته من الكتب، ولم يتعرّض أحدٌ منهم باستيفاء جميعه، إلا ما قصده أبو الحسين أحمد بن الحسين بن عبيد الله رحمه الله، فإنّه عمل كتابين: أحدهما ذكر فيه المصنّفات، والآخر ذكر فيه الأصول، واستوفاهما على مبلغ ما وجده وقدر عليه، غير أنّ هذين الكتابين لم ينسخهما أحدٌ من أصحابنا، واخترم هو رحمه الله، وعمد بعض ورثته إلى إهلاك هذين الكتابين وغيرهما من الكتب، على ما حكى بعضهم عنه..» (الطوسي، الفهرست: ٢)، ولم يذكر الطوسي للغضائري غير هذين الكتابين.

يقول الدكتور مجيد معارف: «ومن هذا يُعلم أن الشيخ الطوسي لم يقف على كتب الشيخ ابن الغضائري، وظنَّ هلاكهما، كما أخبر به. ولم يكن الأمر كذلك؛ لما يظهر من اطّلاع النجاشي عليها وإخباره عنها» (علم الرجال الشيعي، مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد ١٩: ٢٠٧).

٣ ـ **كتاب الممدوحين**: والذي يبدو من تتبّع كتاب العلامة الحلّي أنّ هذا الكتاب كان قد وصله؛ ففي ترجمته لمحمد بن مصادف قال: «.. اختلف قول ابن الغضائري فيه؛ ففي أحد كتابين: إنه ضعيف. وفي الآخر: إنه ثقة..» (خلاصة الأقوال في معرفة الرجال: ٤٠٤)، وكذلك ابن داوود الحلّي في الترجمة نفسها قال: «(غض) ـ ويقصد الغضائري ـ: ضعيف، ثقة في موضعين» (الرجال: ٢٧٥)، إذا فهمنا من هاتين العبارتين وأمثالهما الإشارة إلى كتابين مستقلّين أو في موضوعين: أحدهما في الممدوح والآخر في الضعيف.

٤ ـ **كتاب الضعفاء**: وهو الواصل إلينا من هذه الكتب.

أبوه هو الحسين بن عبيد الله الغضائري المشهور بـ(الغضائري) توفي عام (٤١١هـ)، أحد مشايخ الطوسي والنجاشي، وهم من المتأثرين بمدرسته النقدية.

ويحسب ابن الغضائري ـ تبعاً لأبيه ـ على مدرسة النقد الرجالية، والقارئ لكتاب الضعفاء يتحسّس النَّفَس النقدي الذي يمارسه في جرح رواة الحديث، فكأنّ ابن الغضائري كان يعتقد أنّ المناهج السائدة في قبول رواة الحديث لا تتناسب وحجم الدسّ والتزوير الذي مُورس على الروايات.

١٠٧ . من هو مؤلّف كتاب الضعفاء؟ تحقيق حال النسبة

المُراجع للمصادر الرجالية يجد اتفاقاً بين علماء الرجال على أصل وجود كتاب الضعفاء؛ ولكنّ البحث جرى بينهم في مؤلّف هذا الكتاب، فهل هو للغضائري الحسين بن عبيد الله، أو لابنه أحمد؟

وقد انقسم الباحثون في ذلك إلى فريقين:

الفريق الأول: وهم القائلون بأنّ الكتاب للأب، أعني الحسين بن عبيد الله، ومن أبرزهم: الشهيد الثاني (٩٦٦هـ) في إجازته للشيخ حسين بن عبد الصمد (٩٨٤هـ) ـ والد الشيخ البهائي ـ، والمحقق الأردبيلي(٩٩٣هـ)، والمحقق النراقي (١٢٤٤هـ)، وغيرهم (انظر: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار الجامع لدرر أخبار الأئمة الأطهار ١٠٥: ١٥٩؛ وأحمد الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ٨: ٤٥٥؛ وأحمد النراقي، عوائد الأيام: ٨٥٣).

الفريق الثاني: وهم القائلون بأنّ الكتاب للابن، وهو أحمد بن الحسين، وهذا التوجّه هو الأشهر بين علماء الرجال، كما عبّر عن ذلك أبو الهدى الكلباسي (سماء المقال ١: ١٤)، ومن رموز هذا الفريق: السيد أحمد بن طاووس (٦٧٣هـ)، وابن داوود الحلي (٧٠٧هـ)، والعلامة الحلي (٧٢٦هـ)، والسيد محمد العاملي صاحب المدارك (١٠٠٩هـ)، والشيخ البهائي (١٠٣٠هـ)، والعلامة القهبائي (ق١١هـ)،

والمولى محمد الأردبيلي (ق١٢هـ)، والسيد محمد مهدي بحر العلوم (١٢١٢هـ)، وغيرهم (انظر: الحسن بن زين الدين العاملي، التحرير الطاووسي: ٥؛ والحسن بن علي بن داوود الحلي، كتاب الرجال: ٢٠٨؛ والعلامة الحلي، خلاصة الأقوال في علم الرجال: ٥٠؛ والسيد محمد العاملي، مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام ٣: ٢٥٩؛ ومحمد بن الحسين بن عبد الصمد، الحبل المتين: ١٨٣؛ وعناية الله القهبائي، مجمع الرجال ١: ١١؛ ومحمد الأردبيلي، جامع الرواة وإزاحة الاشتباهات عن الطرق والاسناد ١: ٤٨؛ ومحمد مهدي بحر العلوم، الفوائد الرجاليّة ٤: ١٥٣).

وينبغي الاطّلاع على أدلّة كلا التوجّهين والمذكورة في المطوّلات للحكم في هذه القضيّة التي لا نخوض فيها الساعة، ولكن ينبغي التذكير بوثاقة كلا الرجلين كما هو المعروف بين العلماء، فصاحب الكتاب معتمد على كلّ حال عندهم.

٢.٧ ـ المسيرة التاريخية للكتاب، كيف اختفى ثمّ ظهر بعد قرنين؟!

المتتبّع لفهرست الشيخ النجاشي سيجد نقلاً لآراء أحمد بن الحسين الغضائري، وأنّ النجاشي قد اتخذ في نقله طريقين:

الطريق الأول: طريق المشافهة؛ فالعلاقة بين الرجلين ـ كما بيّنا سابقاً ـ مكّنت النجاشي من سماع بعض آراء زميله ابن الغضائري، فنقلها عنه في كتاب الفهرست، ولعلّ ما يعبّر عن هذا النقل الشفوي عند النجاشي هو قوله أحياناً: «قال أحمد بن الحسين»، وذلك كما في ترجمته لأحمد بن الحسين بن صقيل، حيث قال: «..قال أحمد بن الحسين رحمه الله: له كتاب في الإمامة ..» (رجال النجاشي: ٨٣).

الطريق الثاني: الذي اتخذه النجاشي لنقل آراء ابن الغضائري كان عبر كتابه، وقد عبّر عن ذلك بقوله أحياناً: «ذكره أحمد بن الحسين»؛ كما في ترجمة (أبو الشدّاخ)، حيث قال: «ذكر أحمد بن الحسين رحمه الله أنه وقع إليه كتاب الإمامة..» (رجال النجاشي: ٤٥٩؛ وللتفصيل أكثر، راجع: التستري، قاموس الرجال ١: ٤٤١).

ويرى الدكتور محمد باقر البهبودي أنّ مشروع التضعيف لأحمد بن الحسين الغضائري ـ الذي كان بإشراف والده الحسين ـ هذا المشروع كان بمعونة النجاشي، وأنّ مسودات الكتاب كانت عنده؛ فمن الطبيعي على هذا أن ينقل النجاشي عن ابن الغضائري آراءه في تضعيف رواة الحديث (محمد باقر البهبودي، معرفة الحديث وتاريخ نشره وتدوينه وثقافته عند الشيعة الإمامية: ١١٢؛ وانظر: حوار مع محمد باقر البهبودي في ملحقات كتاب نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي التكوّن والصيرورة لحيدر حب الله: ٧٧٨).

ومن كلّ ما مرّ يظهر أنّ كتاب الضعفاء وآراء ابن الغضائري الرجالية كانت متوفّرةً عند الشيخ النجاشي في القرن الخامس الهجري.

لكنّ المفاجأة أنّه بعد هذا القرن لا يظهر للكتاب أيّ أثرٍ أو ذكر في الأوساط العلميّة، فربما ضاع الكتاب؛ لأنّ مؤلّفه مات في مقتبل عمره ولم يتسنّ له نقل الكتاب إلى طلابه ليرووه عنه، وقد ظلّ هذا الاستتار للكتاب سارياً إلى القرن السابع الهجري، حيث نجده يظهر مرّةً أخرى على يد السيد أحمد بن طاووس الحلي (٦٧٣هـ) في كتابه (حلّ الإشكال في معرفة الرجال)، وهو الكتاب الذي جمع فيه ابن طاووس كتباً خمسة من مصادر علم الرجال عند الشيعة الإمامية، وهي: كتاب الفهرست وكتاب الرجال وكتاب اختيار الرجال للشيخ الطوسي

(٤٦٠هـ)، وكتاب الفهرست للشيخ النجاشي (٤٥٠هـ)، وكتاب الضعفاء لابن الغضائري.

ويصرّح ابن طاووس أنّه لا طريق له إلى كتاب ابن الغضائري (التحرير الطاووسي: ٥)؛ وهذا ما جعل السيد الخوئي يشكّك في مصداقية النسخة التي أدرجها ابن طاووس في كتابه هذا (معجم رجال الحديث ١: ٤٢). ولولا هذا الإدراج من قِبل ابن طاووس لكتاب الضعفاء؛ لانحصر الطريق في التعرّف على آراء ابن الغضائري بما نقله لنا النجاشي في كتابه.

ثم إنّ أوّل من استفاد من كتاب الضعفاء الذي أدرجه أحمد بن طاووس كان تلميذيه: ابن داوود الحلي (٧٠٧هـ) والعلامة الحلي (٧٢٦هـ)، حيث عُدّ كتاب الضعفاء من مصادر كتابيهما؛ فها هو ابن داوود يصرّح في مقدّمة كتابه بذلك (رجال ابن داوود: ٢٤)، وبتتبّع كتاب العلامة الحلي يظهر ذلك جلياً أيضاً.

ومؤخّراً حقّق العلامة السيد محمد رضا الجلالي كتابَ ابن الغضائري؛ وما ميّز تحقيقه هذا هو أنّه لاحظ في كتب النجاشي وابن داوود والعلامة الحلي آراء لابن الغضائري ليست موجودة في الكتاب المنسوب إليه، فأدرجها المحقّق تحت عنوان (مستدركات)، فكان عدد ما أدرجه ٢٥ رجلاً، وهذه خدمة مهمّة في تحقيق تراث ابن الغضائري.

٣.٧. المواقف من كتاب الضعفاء للغضائري، اختلاف في وجهات النظر

بعد ذلك الاختلاف الذي وقع بين علماء الرجال والمصنّفات في شأن كتاب الضعفاء؛ وفي مؤلِّفه، وبعد اختفائه أكثر من قرنين عن الأوساط العلمية، ثمّ ظهوره مجدّداً بشكل مفاجئ مع ابن طاووس، بعد ذلك كلّه، من الطبيعي أن

ينفتح جدلٌ آخر بين العلماء يطال مدى اعتبار التضعيفات الواردة في هذا الكتاب، فهل يؤخذ بها ويُرتّب الأثر عليها أم لا؟ وهل لهذا الكتاب من قيمة حقّاً؟

أبرز المواقف من الكتاب وتضعيفاته، جاءت على النحو التالي:

الموقف الأوّل: وهو الموقف الذي تبنّاه الشيخ آغا بزرك الطهراني (١٣٨٩هـ)، من أنّه لا يمكن الاعتماد على هذا الكتاب؛ فلم تثبت نسبة الكتاب لابن الغضائري حتى يمكن الاعتماد عليه، فابن الغضائري «.. أجلّ من أن يقتحم في هتك أساطين الدين، حتى لا يفلت من جرحه أحدٌ من هؤلاء المشاهير بالتقوى والعفاف والصلاح؛ فالظاهر أنّ المؤلّف لهذا الكتاب كان من المعاندين لكبراء الشيعة، وكان يريد الوقيعة فيهم بكلّ حيلة ووجه؛ فألّف هذا الكتاب وأدرج فيه بعض مقالات ابن الغضائري تمويهاً؛ ليُقبل عند الجميع ما أراد إثباته من الوقايع والقبايح. والله أعلم..» (الذريعة ١٠: ٨٩).

وهذا الموقف من الطهراني معناه الرفض التام لكلّ ما ورد في الكتاب من تضعيفات؛ لأننا لا يمكن أن نميّز رأي ابن الغضائري عن رأي هذا المعاند الذي ألّف الكتاب. ولو أردنا آراءه الموثوقة النسبة إليه فليس أمامنا سوى أخذها من الكتب المعتبرة التي نسبت له بعض الآراء، وهو بعض ما جمعه المحقّق الجلالي، كما قلنا سابقاً.

ويلتقي السيد الخوئي (١٤١٣هـ) مع هذا الرأي، في عدم إمكان الاعتماد على هذا الكتاب أساساً، ليس لأجل المبرّر الذي افترضه الطهراني، بل لأنّ المشكلة في كتاب ابن الغضائري والتي ترفض على أساسها آراؤه، هي الطريق الذي وصلنا الكتاب من خلاله؛ فالكتاب وصلنا عن طريق ابن طاووس الحلي (٦٧٣هـ) والعلامة الحلي (٧٢٦هـ) ـ كما فصّلنا ذلك ـ وابن طاووس نفسه ـ مع العلامة ـ

ينصّ على أنّه لا طريق له إلى هذا الكتاب، إذاً فالمشكلة المحورية هي توثيق طريق هذا الكتاب؛ إذ لعلّ الكتاب الواصل إلينا قد حرّف أو أُضيفت فيه آراء ليست لابن الغضائري، فكيف نثق بكتاب اختفى لمدّة قرنين ثم ظهر فجأةً بطريقة لا نعرف عنها شيئاً؟! (معجم رجال الحديث ١: ٤٢).

الموقف الثاني: ومن أبرز من اتخذه العلامة الحلي (٧٢٦هـ)؛ وهو الاعتماد على تضعيفات ابن الغضائري، إلا في الموارد التي يتعارض فيها تضعيفه مع توثيقات غيره. وهذا الرأي يقع على خلاف القاعدة الرجالية المشهورة: (الجرح مقدّم على التعديل) (انظر: محمد تقي التستري، قاموس الرجال ١: ٤٤٣؛ وجعفر السبحاني، كلّيات في علم الرجال: ٩٢).

الموقف الثالث: وهو موقف العلامة الكلباسي (١٣١٥هـ)، وخلاصته أنّ الكتاب ثابت النسبة لمؤلِّفه؛ فجرحه لرواة الحديث معتبر ولا يقدّم قول غيره عليه عند التعارض، خلافاً لما فعله العلامة الحلي، وقد أوضح الكلباسي موقفَه هذا في رسائله الرجاليّة حين قال: «..بعد ما ثبت اعتبار مقالته من جهة الاعتبار أو الوثاقة؛ فيثبت اعتبار جرحه» (الرسائل الرجاليّة ١: ٤١٩). وعدمُ تقييده بقيد العلامة الحلي لا هنا ولا في أيّ مكان آخر معناه أنّه يسير فيه وفقاً للقاعدة في تعارض الجرح والتعديل.

الموقف الرابع: وهو رفض التضعيفات الرجالية الموجودة في كتاب الضعفاء أو فسح المجال لنقدها ورفضها؛ بصرف النظر عن قيمة أصل الكتاب ونسخته، وقد اختلف أصحاب هذا الموقف في المبرّرات التي دفعتهم لهذا الرفض، فعدّوا منها اثنين:

المبرّر الأول: وهو يقرّ بأنّ الكتاب الموجود بين أيدينا هو لابن الغضائري، إلا

أنّه يعتمد في جرحه لرواة الحديث على الاجتهاد بالنظر في مرويّات الراوي؛ فإن وجد فيها شيئاً من الارتفاع/ الغلو ـ بحسب توسعته لمعنى الغلو ـ حَكَمَ بضعف هذا الراوي وعدم الاعتماد على رواياته. وقد توافق ابن الغضائري في هذه الطريقة من تقويم الرواة مع أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري القمّي.

ولعلّ ممّن اعتمد هذا المبرّر في اتخاذ موقف من تضعيفات الغضائري: الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ)، حيث يلوح هذا الرأي من قوله: «.. ثم اعلم أنّه ـ يقصد الاشعري ـ والغضائري ربّما ينسبان الراوي إلى الكذب ووضع الحديث أيضاً بعدما نسباه إلى الغلو، وكأنّ لروايته ما يدلّ عليه» (الفوائد الرجاليّة: ٣٩).

المبرّر الثاني: ويتحفّظ على آراء ابن الغضائري؛ لأنه كثير الجرح والتضعيف قليل التعديل، فلم يكد يسلم أحدٌ من جرحه أو غمزه في رواياته أو دينه أو.. وهذه الطريقة غير معتدلة في التعامل مع رواة الحديث؛ لذا لا يمكن الركون إلى آرائه الرجالية (كليات في علم الرجال: ١٠٢).

ولعلّ الرأي الأرجح من بين هذه المواقف هو موقف السيّد الخوئي، شرط السعي لحشد الشواهد، فإذا فقدناها لتأكيد نسبة تضعيفٍ ما إلى الغضائري، فالحقّ عدم إمكان إثبات النسخة، وحيث إنّها محتملة فيكون ما ينقل عن الغضائري قرينة تضعيف ناقصة.

٨. الطوسي (٤٦٠هـ) وانفتاح العمل متعدّد الجهات في النشاط الرجالي

الشيخ محمد بن الحسن الطوسي المشهور بـ(شيخ الطائفة) (٣٨٥ ـ ٤٦٠هـ)؛ شيخ الإمامية بلا منازع، فإذا أُطلق لقب (الشيخ) انصرف إليه مباشرةً، وإليه تنتهي معظم الطرق إلى الكتب والمصنّفات والأصول في التراث الشيعي. هاجر

الطوسي إلى العراق، وهو ابن ثلاث وعشرين، وتلمّذ على الشيخ المفيد والغضائري وغيرهما، نصبه الخليفة العباسي القائم بأمر الله على كرسي الكلام ببغداد، واستمرّ إلى أن سقطت بغداد بيد السلاجقة عام ٤٤٧هـ، فهجرها الطوسي واستقرّ في النجف وأسّس حوزتها المعروفة وتوفي فيها، كما تحدّثنا عنه بالتفصيل في الفصل الأوّل من هذا الكتاب/ المدخل.

المنجزات الرجاليّة للطوسي، مطالعة في المعالم والخطوات والخصائص

كان الطوسي صاحب مؤلّفات كثيرة جداً في أغلب العلوم الشرعيّة، منها في الرجال ثلاثة كتب: **كتاب الرجال، وكتاب الفهرست، وكتاب اختيار الرجال من كتاب الشيخ الكشي** الذي تناولناه سابقاً. وهنا نتناول الكتابين الآخرين، لتكتمل الصورة عن منجزه الرجالي، وما آلت إليه حال هذا العلم عند الإماميّة:

١.٨. كتاب الرجال، تطوير منهج الرصد الشمولي وعلم الطبقات

كتاب الرجال، هو أشهر أسماء هذا الكتاب؛ ولعلّه جاء ممّا ذكره الطوسي نفسه في مقدّمة الكتاب، حين قال: «.. فإني أجبت إلى ما تكرّر سؤال الشيخ الفاضل فيه، من جمع كتاب يشتمل على أسماء الرجال..» (رجال الطوسي: ١٧). وعُرف أيضاً بكتاب (الأبواب)؛ لأنه ـ كما قال الشيخ آغا بزرك الطهراني ـ: «..مرتّبٌ على أبواب بعدد رجال أصحاب النبيﷺ، وأصحاب كلّ واحد من الأئمة عليهم السلام..» (الذريعة ١٠: ١٢٠). ويُطلق عليه في الأوساط العلمية أيضاً (رجال الطوسي).

ومن خلال مطالعة الكتاب، يمكننا أن نُبْرِز أهم المعالم التي تميّز بها، وهي:

١ ـ حدّد الطوسي منذ البداية هدفَه من هذا الكتاب في المقدّمة؛ فهو كتاب

جامع لأسماء الرجال الذين يروون عن النبي الأكرمﷺ، والأئمة الطاهرينعليهم السلام، ومن تأخّر عنهم أو عاصرهم ولم يروِ عنهم، ولم يتعهّد فيه بتقويم من يورد أسماءهم أو يعطي معلومات مفصّلة عنهم. وهذا الهدف ـ وهو مجرّد سرد الأسماء ـ أعطى الطوسي فسحة في جمع عدد كبير من الرجال أوصلهم إلى ٦٤٢٩ رجلاً، وهذا العدد لا يمكن الاستهانة به إذا ما قارنّاه بما قبله من كتب الرجال ككتاب النجاشي المخصّص للمصنّفين مثلاً، ومع ذلك فهو لم يستوعب كلّ رواة الحديث.

ورغم أنّ الطوسي لم يتعهّد بتقويم من يورد أسماءهم من الرجال الرواة، إلا أنه وثّق ١٥٧ رجلاً، وضعّف ٧٢ رجلاً، ووصف ٥٠ منهم بالمجاهيل، والباقي سكت عنهم، فلم يصفهم لا بالسلب ولا بالإيجاب.

٢ ـ قسّم الطوسي الكتاب إلى ثلاثة عشر باباً، وكلّ بابٍ منها يمثّل طبقةً للرواة عن أحد المعصومين؛ فالباب الأوّل: باب من روى عن النبيﷺ من الصحابة، والثاني: باب من روى عن الإمام عليعليه السلام، وهكذا حتى الإمام الحادي عشر الحسن العسكري. وأما الباب الثالث عشر، فهو باب ذكر أسماء من لم يروِ عن واحدٍ من الأئمة.

ورتّب الطوسي في الباب الواحد الأسماءَ ترتيباً هجائياً، من الألف إلى الياء، وأيضاً ذكر في نهاية كلّ باب بعض الرواة بكناهم، كما استعرض أسماء الراويات من النساء.

٣ ـ المعلومات الأساسيّة التي يقدّمها المؤلّف لكلّ رجل يذكره هي: اسمه، واسم أبيه، والقبيلة التي ينتمي إليها، وسكنه، وقليلاً ما يتعرّض لأكثر من ذلك، كالتوثيق والتضعيف.

٤ ـ في هذا الكتاب لا يمكن اعتبار كلّ من لم يُذكر اتجاهُه المذهبي أنّه شيعي أو

إماميّ؛ وذلك لأنّه ذكر بعض الرجال ممّن هو ـ بالقطع واليقين ـ من غير الشيعة أو الإمامية بالمعنى المصطلح، كعمرو بن العاص، ومعاوية بن أبي سفيان، اللذين عدّهما من أصحاب النبيﷺ، وعبيد الله بن زياد في أصحاب أمير المؤمنين عليعليه السلام، وذكر أبا جعفر المنصور من أصحاب الصادقعليه السلام؛ لذلك يمكن أن يُقال ـ كما ذهب إليه المحقّق التستري (١٤٠٥هـ) ـ: «..أنه أراد استقصاء أصحابهم، ومن روى عنهم، مؤمناً كان أو فاسقاً، إمامياً كان أو عامياً..» (محمد تقي التستري، قاموس الرجال ١: ٢٩؛ ولاحظ أيضاً: الخوئي، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة ١: ٩٧).

٥ ـ الرواة المعاصرون لأكثر من طبقة وإمام، يذكرهم الطوسي في أكثر من طبقة، لكنه لو ضعّفه فهو يضعّفه مرّة واحدة؛ كما فعل في أبان بن عيّاش فيروز، حيث عدّه في أصحاب علي بن الحسين، ولم يصفه بالضعف، وعدّه أخرى في أصحاب محمد الباقر بن علي، ووصفه بأنّه ضعيف، وثالثة ذكره في أصحاب جعفر الصادق، ولم يذكره بشيء.

ومن الجدير ذكره هنا أنّه لا يمكن الاعتماد على هذا الكتاب فقط، لأخذ آراء الشيخ الطوسي في الرواة، دون مراجعة كتابه الآخر (الفهرست)؛ فليس كلّ من سكت عنه في هذا الكتاب فقد سكت عنه في كتابه الآخر؛ إذ العلاقة بين الكتابين في تقويم الرواة هي العموم والخصوص من وجه، فربما قوّم راوياً في الفهرست، وسكت عنه في كتاب الرجال، وربما حصل العكس، وقد يتعرّض له في الكتابين معاً.

٦ ـ يعدّ كتاب ابن عقدة الزيدي في أصحاب الصادق، والذي ألمحنا إليه من قبل، من أهم مصادر كتاب الرجال للطوسي، بل قد صرَّح المؤلِّف بذلك في

المقدّمة قائلاً: «..فأنا أذكر ما ذكره، وأورد من بعد ذلك ما لم يورده..» (رجال الطوسي: ١٧)، وقد كانت لنا وقفةٌ مع كتاب ابن عقدة سابقاً، فليراجع.

٧ ـ صحيحٌ أنّ الشيخ الطوسي لم يولِ في هذا الكتاب أهمّيةً كبيرة لتقويم الرجال، إلا أنّه صبّ جهده في تحديد طبقاتهم وعصورهم، فهو يشترك في هذه الخاصّية مع كتاب رجال البرقي الذي وقفنا عنده سالفاً، ويمكن عدّ هذين الكتابين أهمّ مصدرين قديمين مدوّنين للإماميّة في علم الطبقات.

٨ ـ صرّح الشيخ الطوسي في مقدّمة الكتاب أنّ الباعث لتأليفه هذا الكتاب، هو إجابة لسؤال قد تكرّر من أحد الأشخاص، لم يصرّح باسمه، ولكنّه وصفه بأنّه (الشيخ الفاضل). ويعتقد الشيخ القهبائي (ق١١هـ) أنّ هذا الشيخ الموصوف بالفاضل في كلام الطوسي هو الشيخ المفيد (٤١٣هـ) (مجمع الرجال ١: ٥)، بينما يحتمل السيد علي الخامنئي أن يكون هذا الشيخ هو القاضي عبدالعزيز بن البرّاج (٤٨١هـ) (الأصول الأربعة في علم الرجال: ٤٠).

٢.٨. كتاب الفهرست، وبلورة الطرق واستحضار التوثيق والتضعيف

كتاب (فهرست كتب الشيعة وأصولهم وأسماء المصنّفين وأصحاب الأصول) هو الكتاب الثاني للشيخ الطوسي في علم الرجال، والمشهور في الأوساط العلمية بـ(فهرست الشيخ الطوسي). ويضيف إليه بعضهم مشيخة الطوسي في التهذيب والاستبصار، فيضعونهما في مصنّفاته الرجاليّة؛ من حيث بيانهما الطرق إلى الكتب.

باعث التأليف

بيّن الطوسي الباعث الذي حرّكه نحو تأليف هذا الفهرست من خلال عرض نقطتين، هما:

النقطة الأولى: عرض واقع الفهارس عند الشيعة، وذلك عبر تبيين طريقة القدماء في تدوين فهارسهم، وأفاد هنا أنّهم كانوا يعتمدون على فهرست ما كانوا يمتلكونه من كتب ومصنّفات في مكتباتهم الخاصة أو التي كانت لديهم طرق خاصّة لرواياتها، وهنا يُبْرز الطوسي ملاحظة عامة على هذا النوع من الفَهْرَسة، وهي أنها لم تستوفِ كلّ مصنّفات الشيعة بل ولا أكثرها. وهذه الملاحظة تعتبر إحدى نقاط الضعف في الفهارس السابقة على الطوسي، حاول في كتابه هذا أن يتداركها.

وقد استثنى الشيخ الطوسي من تلك الفهارس التي سبقته ما كتبه «..أبو الحسين أحمد بن الحسين بن عبيد الله (رحمه الله)؛ فإنّه عمل كتابين أحدهما ذكر فيه المصنّفات والآخر ذكر فيه الأصول، واستوفاهما على مبلغ ما وجده وقدر عليه. غير أنّ هذين الكتابين لم ينسخهما أحد من أصحابنا واخترم هو، وعمد بعض ورثته إلى إهلاك الكتابين وغيرهما..» (الفهرست: ٢).

إذن، صحيحٌ أنّ هناك من سبق الطوسي في هذا النوع من التأليف، كابن عبدون، وابن بطّة، وجعفر بن محمد بن قولويه، ومحمد بن الحسن بن الوليد، والمفيد، والصدوق، وسعد بن عبدالله الأشعري، وعبد الله بن جعفر الحميري، والسيد المرتضى، وأبي الحسن ابن المفضّل، وابن الجنيد الإسكافي، وأحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، والحسين بن الحصين العمي، ومحمّد بن علي بن شاذان القزويني، وهارون بن موسى التلعكبري، وحميد بن زياد الدهقان، ومحمد بن إبراهيم العلوي، وعلي بن محمّد ماجيلويه، ومحمد بن جعفر الرزاز، ومحمد بن عبد الحميد العطار.. صحيح أنّ كلّ هؤلاء وغيرهم قد سبقوا الطوسي في كتابة فهرست لمصنّفات الشيعة وأصولهم، إلا أنه لاحظ عليهم عدم الشمولية، فأراد

بفهرسته هذا تجاوز هذه الملاحظة.

النقطة الثانية: التي من خلالها يتضح الباعث والمحرّك للطوسي نحو هذا التأليف هي: الطلب المتكرّر من الشيخ الفاضل في أن يكمل الطوسي ذلك الطريق الذي سلكه ابن الغضائري في الفَهْرَسَة. والشيخ الطوسي لم يصرّح باسم هذا الفاضل، والذي يبدو ـ كما أشار لذلك السيد علي الخامنئي ـ أنّ هذا الشيخ كان شخصيّةً علمية كبيرة ومتميّزة آنذاك، ويحتمل الخامنئي أن يكون هذا الشيخ هو نفسه الذي طلب من الطوسي تأليف (كتاب الجمل والعقود وكتاب الرجال)، وهو القاضي عبدالعزيز بن البرّاج (٤٨١هـ) ، فيما احتمل آخرون أن يكون هذا الفاضل هو الشيخ المفيد (٤١٣هـ)، أو أحد علماء بني نوبخت.

هذان هما العاملان المعلنان اللذان حفّزا الطوسي لتأليف كتابه هذا، على ما يظهر من مقدّمة الكتاب نفسه.

المعالم العامة للكتاب، رسم خطوطه ومنهجه ومضمونه

يمكن اختصار أبرز معالم هذا الكتاب الذي شهد علم الرجال الشيعي تطوّراً على يديه بما يلي:

١ ـ حاول المؤلّف في هذا الكتاب أن يجمع ما استطاع من الأصول والمصنّفات الشيعيّة، وقد صرّح قائلاً: «..ولم أضمن أن أستوفي ذلك إلى آخره؛ فإنّ تصانيف أصحابنا وأصولهم لا تكاد تضبط؛ لانتشار أصحابنا في البلدان وأقاصي الأرض..» (الفهرست: ٤)، وبهذا حاول تحاشي ما كان لاحظه على من قبله من المفهرسين.

٢ ـ جمع المصنّفات والأصول ولم يفصلهما عن بعضهما بعضاً، خلافاً لما فعله

من قبله ابنُ الغضائري؛ وذلك: «..لئلا يطول الكتاب؛ لأنّ في المصنّفين من له أصل، فيحتاج إلى أن يعاد ذكره في كلّ واحد من الكتابين» (الفهرست: ٣).

٣ ـ رتّب أسماء الأشخاص الذين أوردهم ترتيباً أبجدياً في الحرف الأول فقط. وقد جاءت بعده محاولات لترتيب الكتاب في الحرف الثاني والثالث.

٤ ـ تعهّد في مقدّمة كتابه أن يوثّق أو يضعّف كلّ من يورده من المصنّفين، وذكر مذهبه، وهل يُعتمد على روايته أو لا؟ لكنه ـ مع شديد الأسف ـ لم يلتزم بذلك في كثير ممّن أوردهم، فتجده يذكر الشخص دون أن يشير إلى قيمته الرجالية أو مذهبه أو.. مما وعد به، وقد ذكر بعض علماء الرجال لذلك توجيهات عديدة، لا نطيل بذكرها.

من هنا، ذهب السيد محمد مهدي بحر العلوم (١٢١٢هـ) إلى القول: «.. أن جميع من ذكره الشيخ في الفهرست من الشيعة الإمامية، إلا من نصّ فيه على خلاف ذلك من الرجال..» (الفوائد الرجاليّة ١: ١١٤). كما يعتقد السيد الخامنئي أنّ الطوسي التزم بذكر مذهب الشخص إذا كان سنّياً فقط، ويذهب إلى أنه في الموارد التي يسكت فيها عن مذهب الشخص فهذا يعني أنّ الراوي ليس سنّي المذهب؛ ولكن لا يعني أنه إمامي المذهب؛ إذ قد يكون منتمياً إلى إحدى الفرق الشيعيّة غير الإماميّة (الأصول الأربعة في علم الرجال: ٤١).

٥ ـ ترجم الطوسي في هذا الكتاب لـ(٩١٢) شخصيّة، اشترك مع النجاشي في حوالي (٧٠٠) شخصيّة منها، وعدّد حوالي (٢٠٠٠) مصنّف وأصل، وفي بعض الأحيان لا يذكر اسم الكتاب، بل يكتفي بالقول: له كتاب.

يقول الدكتور مجيد معارف: «..ويعدّ كتاب «الفهرست» للشيخ الطوسي ـ بتصحيح لويس اسبرنجر ـ من الكتب المناسبة لمقارنة آراء الشيخ الطوسي

والنجاشي، حيث تعرَّض في هذا الكتاب المصحَّح، بعد إدراج كلام الشيخ الطوسي، إلى ذكر معلومات تخصّ بعض المصِّنفين بحسب كلام النجاشي. فالقارئ بمجرّد مطالعته لمضمون الكتاب يمكنه الاطّلاع بسهولة على رأي كلٍّ منهما، وعلى أسلوبهما العلمي، وعلى مقدار سعة معلوماتهما الرجالية..» (علم الرجال الشيعي، مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد ١٩: ٢٠٤).

٦ ـ وثّق الطوسي هنا (٩٢) شخصاً فقط ممّن ذكرهم، وضعّف (٢١) فقط منهم؛ لذلك يمكن أن يقال: إنّ الشيخ الطوسي لا يُحسب على مدرسة النقد التي رادها أستاذه الغضائري وتبعه فيها ابنه والنجاشي.

٧ ـ إنّ واحدةً من أهم ميّزات هذا الكتاب أنّ الشيخ الطوسي ذكر طرقه إلى كثير من المصنّفات والأصول التي أوردها في كتابه، وهذه الطرق تفيد الباحثين فيما يسمّى في علم الرجال بـ(نظرية تعويض الأسانيد)، خصوصاً في أسانيد كتابي (تهذيب الأحكام) و(الاستبصار)، وحاصل هذه النظرية: أنّه في بعض الموارد من هذين الكتابين لا يذكر الطوسي في مشيخة كتبه طريقاً إلى كتاب الراوي الذي يروي عنه روايةً ما، أو أنّ الطريق الذي ذكره كان ضعيفاً بأحد الوسائط الرجاليّة، ففي هاتين الحالتين يُعوّض بعض الرجاليّين عن هذا الطريق المفقود أو الضعيف في المشيخة بما ذكره الطوسي من طريق إلى كتاب الراوي نفسه في الفهرست. وهذه الطريقة تعدّ إحدى طرق التعويض.

وهناك طرق كثيرة ابتكرها الرجاليّون للتعويض ذُكرت في المطوّلات من كتب الرجال، كما وهناك من وضع شروطاً متعدّدة لإجراء التعويض، ولعلّ أهم من بحث في نظريّة التعويض ـ تقعيديّاً ـ السيد محمّد باقر الصدر (١٤٠٠هـ)، وتبعه تلميذه السيد كاظم الحائري.

مشاريع مكمّلة لفهرست الطوسي، رفع النواقص وتحقيق الإضافة النوعيّة

ثمّة مجموعة من العلماء حاولت إكمال مشروع الطوسي في الفهرسة، وتناول كلّ منهم زاويةً في هذا الإكمال. ومن أبرزهم:

١ ـ الحافظ محمد بن علي بن شهرآشوب (٥٨٨هـ)، وذلك في كتابه (معالم العلماء في فهرست كتب الشيعة وأسماء المصنّفين منهم قديماً وحديثاً).

٢ ـ الشيخ منتجب الدين بن بابويه (بعد ٥٨٥هـ)، في كتابه الفهرست.

٣ ـ المحقّق نجم الدين الحلي (٦٧٦هـ)، في كتابه تلخيص الفهرست، والذي يتميّز بأنه يذكر فقط أسماء المصنّفين دون مصنّفاتهم والطرق إليها، كما وصفه آغا بزرك الطهراني (الذريعة ٤: ٤٢٥).

٤ ـ عناية الله القهبائي (ق١١هـ)، في كتابه مجمع الرجال.

٥ ـ الشيخ علي بن عبيد الله الأصبعي البحراني (١١٢٧هـ)، في كتابه: ترتيب الفهرست.

٦ ـ الشيخ سليمان الماحوزي البحراني (١١٢١هـ)، في كتابه شرح الفهرست المسمّى بمعراج الكمال في معرفة الرجال، والذي رتّب فيه الفهرست أبجدياً على الحروف الثلاثة الأُوَل وصحّحه، ولكنه لم ينجز الكتاب كاملاً، وإنما انتهى إلى حرف الألف أو حرف التاء (الخامنئي، الأصول الأربعة في علم الرجال: ٤٩).

٩ ـ محاولة الشيخ منتجب الدين الرازي (ح ٥٨٥هـ) في تتويج مرحلة النضج الرجالي

الشيخ علي بن عبيد الله بن الحسن بن الحسين بن الحسن بن الحسين بن علي (والد الشيخ الصدوق)، والمشهور بـ(الشيخ منتجب الدين) (٥٠٤هـ ـ ٥٨٥/ ٦٠٠هـ): أحد علماء الإماميّة الكبار، اختُلف في سنة وفاته، إلا أنّه كان حيّاً عام (٥٨٥هـ)، بل ذكر بعضهم أنه كان حياً عام (٦٠٠هـ) (نقل ذلك السيد

الخامنئي عن ابن الفوطي في كتابه: مجمع الآداب في تلخيص معجم الألقاب).
وهو ممّن يروي عن الشيخ الطوسي بواسطة ابن عمه الشيخ بابويه بن سعد، ويروي عن الشيخ الطبرسي، وأبي الفتوح الرازي، وروى عنه بعض علماء أهل السنّة منهم: الإمام الرافعي الشافعي.

له **كتاب الفهرست** الذي يُعتبر مكمّلاً لفهرست الشيخ الطوسي. استفاد من هذا الفهرست الشيخُ الحرّ العاملي (١١٠٤هـ) في كتابه (أمل الآمل في علماء جبل عامل)، وصرّح أنه وزّع محتويات كتاب الشيخ منتجب الدين كلّه في كتابه، قال في ترجمته لمنتجب الدين: «..نقلنا كلّ ما فيه في هذا الكتاب..» (أمل الآمل ٢: ١٩٤).

وقد أدرجه أيضاً العلامة المجلسي (١١١١هـ) في كتابه الموسوعيّ (بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار) وكان من دأب المجلسي أن يدخل في كتابه هذا بعض الكتب التي كان يريد لها أن تنتشر أكثر في الأوساط العلمية؛ لذا نجده يفصح عن نيّته في إدراج مجموعة من كتب الرجال، قائلاً: «..ثم قد كان في العزم أن نورد في هذا المجلّد جملة من كتب الرجال والفهارس أيضاً؛ ككتاب اختيار رجال الكشي، وكتاب الرجال لابن الغضائري، وكتاب رجال ابن طاووس، وكتاب رجال الشيخ، وكتاب فهرسه، وكتاب رجال النجاشي، وكتاب رجال معالم العلماء لابن شهر آشوب، وكتاب فهرس منتجب الدين، إلى غير ذلك من كتب الرجال.. واقتصرنا من بينها على إيراد كتاب فهرس منتجب الدين المذكور؛ لكونه أكثر فائدةً وأقلّ وجوداً من الباقي..» (بحار الأنوار ١٠٢: ١٩٤).

كما اعتمد على هذا الكتاب ابن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ) في كتابه (لسان الميزان)، معبّراً عنه برجال الشيعة، كما ذكر ذلك الشيخ جعفر السبحاني (كلّيات

في علم الرجال: ١١٢).

مطالعة في فهرست الشيخ منتجب الدين

١ ـ قصد مؤلّف هذا الفهرست إتمام فهرست الشيخ الطوسي ـ كما صرّح في مقدّمة كتابه ـ فترجم فيه لمن كان معاصراً للطوسي ومن تأخّر عنه حتى عصر المؤلِّف،أي ما يقرب من مائة وخمسين سنة تقريباً.

٢ ـ ألَّف الشيخ منتجب الدين الفهرست استجابةً لطلب السيد يحيى بن محمد بن علي المطهّر نقيب الطالبية في العراق.

٣ ـ رتّب الكتاب على حروف المعجم، كطريقة ترتيب الشيخ الطوسي، مُبتدئاً بأبي بكر أحمد بن الحسين بن أحمد النيسابوري، ومنتهياً بيعقوب بن محمد بن داوود الهمداني.

٤ ـ كان المؤلِّف معاصراً لابن شهرآشوب صاحب (معالم العلماء) ـ الآتي ذكره ـ إلا أنّه لا يوجد في طيّات الكتاب ما يشير إلى أنّه على علم بكتاب ابن شهرآشوب.

٥ ـ صحيحٌ أنّ المؤلّف قصد إكمال مشروع الطوسي في ترجمة المصنّفين، إلا أنّه لم ينضبط لطريقته ولم يلتزم بها، فمن أصل (٥٤٤) شخصاً ـ بين علماء دين وشعراء ـ ذكرهم في كتابه، لم يذكر إلا مصنّفات مائة منهم، خلافاً لابن شهرآشوب الذي سار بدقةٍ أكثر على طريقة الطوسي.

٦ ـ لأنّ الكتاب كان هدفه إتمام مشروع الطوسي؛ لذا لا نجد فيه من الرجال الذين نستفيد منهم في أسانيد المصنّفات والأصول، وفائدة الكتاب في مجال التراجم أكثر منها في مجال التوثيق والتضعيف.

١٠ـ ابن شهر آشوب (٥٨٨هـ)، وتجاوز التراجم إلى الرجال والطبقات

الشيخ محمد بن علي السروي، المشهور بابن شهرآشوب المازندراني (٤٨٩هـ ـ ٥٨٨هـ): كان من المعمّرين، توفي عن مائة سنة إلا عشرة أشهر.

هو الوحيد الذي لُقِّب بشيخ الطائفة بعد الشيخ أبي جعفر الطوسي. ومن ميّزاته التي تذكر له أنّه حفظ القرآن الكريم وعمره ثماني سنوات. عاش في العراق ودرس فيها، ثم انتقل إلى حلب، ودفن فيها في مقبرة المحسن بن الحسين.

تلمّذ المازندراني على أساتذة مشهورين، من أبرزهم: جار الله الزمخشري (٥٣٨هـ) صاحب تفسير الكشاف، وأحمد بن علي بن طالب الطبرسي صاحب كتاب الاحتجاج، وسعيد بن هبة الله القطب الراوندي (٥٣٧هـ)، وغيرهم من العلماء.

ذكر له علماء التراجم مجموعةً من المؤلَّفات، منها: مناقب آل أبي طالب، والمثال الأمثل، **ومعالم العلماء في فهرست كتب الشيعة وأسماء المصنّفين قديماً وحديثاً**، كما صرّح نفسه في مقدّمة الكتاب. ويعتبر الكتاب مصدراً مهمّاً لكثيرٍ من كتب التراجم والرجال التي جاءت بعده، أمثال: خلاصة الأقوال للعلامة الحلي، وأمل الآمل للحرّ العاملي، وغيرهما.

جولة تعريفيّة سريعة مع معالم العلماء لابن شهرآشوب المازندراني

١ ـ اعتبر المؤلِّف كتابَه هذا تتمّةً لما قام به الشيخ الطوسي، فأراد به إحصاء ما فات الطوسي أو من جاء بعده من المصنّفين، وقد أوضح هذا في مقدّمة كتابه، قائلاً: «.. وقد زدت فيه نحواً من ستمائة مصنَّف، وأشرت إلى المحذوف من كتابه، وإن كانت الكتب لا تعدّ ولا تحدّ..» (معالم العلماء: ٣٨).

٢ ـ جمع هذا الكتاب (١٠٢١) ترجمةً، كلّهم من أصحاب المصنَّفات، ومن هنا

يظهر التفاوت بينه وبين الشيخ منتجب الدين.

٣ ـ بتتبّع بعض التراجم، يبدو أنّ الكتاب أُلِّف بعد سنة (٥٣٧هـ) (انظر: مقدّمة محمد صادق بحر العلوم على معالم العلماء: ٢٩).

٤ ـ سار فيه على طريقة الشيخ الطوسي في ترتيب الكتاب؛ فكان ترتيبه على حروف المعجم في الحرف الأول فقط.

٥ ـ نصّ المازندراني على وثاقة ٤٤ شخصاً، وعلى ضعف خمسة أشخاص آخرين، وبيّن طبقة ٥٣ شخصاً، وهذا ما يلحق كتابه بعلمَي الرجال والطبقات أكثر من المنجَز الذي قدّمه لنا الشيخ منتجب الدين، والذي اقترب كثيراً من مجال علم التراجم.

٦ ـ ترجم الشيخ المازندراني في هذا الكتاب لبعض علماء أهل السنّة؛ لأنهم ألّفوا في أهل البيت، كالحافظ المعروف أبي نعيم أحمد بن عبيد الله الإصفهاني، قال فيه: «..عامي المذهب، إلا أنّ له كتاب (منتخب المطهرين ومرتبة الطيبين وما نزل من القرآن في أمير المؤمنين)» (معالم العلماء: ٦١).

٧ ـ أبدع في آخر الكتاب فصلاً عنونه بـ(فيما جهل مصنِّفه)، عَرَضَ فيه مجموعةً من المصنَّفات التي لم يُعرف مصنِّفوها، ذكر فيه اثنين وعشرين مصنَّفاً.

٨ ـ في آخر الكتاب أدرج باباً بعنوان (بعض شعراء أهل البيت عليهم السلام).

١١ ـ رجال ابن بطريق (٦٠٠هـ)، ونهاية هذه المرحلة

تنتهي هذه المرحلة المهمّة في تاريخ علم الرجال الشيعي، بالشيخ يحيى بن الحسن بن الحسين بن علي بن محمد بن البطريق، المشهور بابن بطريق (٥٢٣هـ ـ ٦٠٠هـ)، حيث ذكر له كتاب بعنوان (رجال الشيعة)، نقل عنه ابن حجر في

(لسان الميزان)، كما ذكر الطهراني (مصفى المقال: ٥٠١).

خلاصة واستنتاج

يمكن لنا استخلاص بعض النتائج السريعة فيما يتصل بهذه المرحلة، أهمّها:

أولاً:تمثل هذه المرحلة مرحلة انطلاق العمل التأسيسي لعلم الرجال عند الإماميّة، حيث دوّنت فيها أمّهات الكتب التي باتت تشكّل ـ إلى يومنا هذا ـ مصادر يرجع إليها الرجاليون للبحث في أقدم ما بأيديهم من معلومات عن الرواة في القرون الخمسة الهجرية الأولى.

ثانياً: تنوّعت الأعمال الرجاليّة في هذا الفترة، فقسم منها سلّط الضوء على طبقات الرواة مثل كتاب الرجال للشيخ الطوسي، فيما لاحظنا قسماً آخر يهتمّ بمجال الفهارس والمصنّفات كما في فهرستي الطوسي والنجاشي، وقسم ثالث يهتمّ بالتراث الرجالي الحديثي الذي وصل من أئمّة أهل البيت النبوي في القرون الثلاثة الهجرية الأولى كما في رجال الكشي الذي اختصره الطوسي وهكذا.

ثالثاً: يلاحظ في هذه الفترة أنّ هناك من صنّف مستقلاً في الضعفاء، وكانت هذه هي محاولة ابن الغضائري في كتابه، فيما نجد البقيّة يختارون التصنيف في عامّة الرواة بمن فيهم الضعفاء وغيرهم.

رابعاً: يمكن تصنيف هذه المرحلة إلى طبقتين: إحداهما تنتهي بزمن الشيخين: الطوسي والنجاشي، وهي المرحلة البنيوية الرئيسة، والثانية تأتي مع الأعمال المكمّلة للطبقة الأولى، مثل أعمال الشيخ منتجب الدين الرازي والشيخ ابن شهر آشوب المازندراني، ومن الصعب تصنيف الجميع على أنّه في وزان واحد من هذه الناحية؛ لأنّ تلك تمثل أعمالاً بنيوية فيما هذه تعدّ مكمّلة لجهود تلك.

خامساً: تفاوتت قيمة الكتب التي بأيدينا من هذه المرحلة، ففيما رأينا كتباً بالغة الدقّة نسبيّاً ككتاب النجاشي، كانت هناك أعمال تشوبها مشاكل، مثل رجال الشيخ الطوسي الذي احتوى بعض الأخطاء بسبب كونه مسوّدة، كما كان يرى السيد البروجردي فيما ينقل عنه، أو مثل روايات الشيخ الكشي التي كانت في الكثير منها ضعيفة السند ببعض الشيوخ مثل جبرئيل بن أحمد الفاريابي، وفق ما أشار إليه مكرّراً السيد الخوئي في معجمه.

سادساً: وصلتنا بعض كتب هذه المرحلة لكنّ بعض الكتب الأخرى لم تصل مع الأسف الشديد، فلم يصلنا أصل كتاب الكشي مثلاً، وإن وصلنا اختيار الطوسي لكتاب الكشي، كما لم تصلنا نسخة كتاب الغضائري، وإن وصلت للعلامة الحلي مع نقاش في دقّة الطريق الذي وصلته النسخة عبره وهكذا.

سابعاً: تبلورت في هذه المرحلة الطرق إلى المصنّفات والكتب عبر فهرست: النجاشي والطوسي، وكذلك عبر مشيخة الفقيه والتهذيب والاستبصار، وهو ما سيساعد لاحقاً أنصار نظرية التعويض السندي في حلّ مشاكل تتصل بالأسانيد، فيما يُعرف بتصحيح الأسانيد.

المرحلة الرابعة: إعادة ترتيب التراث الرجالي وانطلاق الاجتهاد في المصادر القديمة

اتّضح مما سبق أنّ المرحلة السابقة كانت مرحلة بناء وتأسيس للقواعد الرئيسة لعلم الرجال الإمامي، وقد برز هذا البناء في تكوّن المصادر الأساسيّة لهذا العلم على أيدي رجاله الكبار من أمثال: ابن الغضائري، والنجاشي، والطوسي، والكشي و..

ويمكن أن نصنّف هذه المرحلة جغرافيّاً بمرحلة (الكوفة وبغداد والنجف) أو (مرحلة العراق)، إذا لم نحسب شخص الشيخ الكشي، وإلا أطلقنا عليها اسم: (مرحلة العراق وسمرقند).

أما مرحلتنا هذه، فمن الناحية الجغرافية يمكن أن نطلق عليها اسم: (مرحلة الحلّة وجبل عامل) فروّادها كانوا من هاتين البقعتين اللتين أصبحتا في ذلك العصر مقرّ الفكر الشيعي الإمامي وعاصمته.

وكالعادة ندرس هذه المرحلة تارةً من خلال خصائصها العامّة، وأخرى برصد تطوّراتها وأعمالها ورجالاتها:

أولاً: الخصائص العامة لهذه المرحلة

تتميّز هذه المرحلة من تاريخ علم الرجال الإمامي بمجموعة من السمات والخصائص، نشير إلى أبرزها هنا، وهي:

١ ـ في هذه المرحلة، سيتمّ جمع كلّ التراث الرجالي الأساسي الذي تكوّن حتى القرن السابع الهجري، وذلك على يد السيد أحمد بن طاووس الحلّي في كتابه حلّ الإشكال، ليستمرّ المشروع مع تلميذيه ابن داوود في كتاب الرجال، والعلامة الحلّي في خلاصة الأقوال.

كما وسيتم أيضاً إعادة ترتيب هذه المصادر مرّةً أخرى، في محاولة لتنظيمها أكثر، كما سنشهد ذلك مع ترتيب ابن طاووس والسيد يوسف العاملي.

٢ ـ سيظهر في هذه المرحلة بشكل قويّ جداً وفعّال من قبل مدرسة النقد والتحليل الرجالية، نقدٌ لتلك المعطيات التي تجمّعت طيلة القرون السابقة، وتحليلٌ لها؛ لإنتاج معطيات جديدة لم تكون مشهودة من قبل، وتتمثّل هذه

المدرسة في الحلّيين الثلاثة: أحمد بن طاووس، وابن داوود الحلّي، والعلامة الحلّي. كما سنشهد هنا ـ وفق هذا المنهج النقدي الجديد ـ المحاكمة الأولى لروايات كتاب الكشّي والمواقف منها.

٣ ـ الاعتماد على منطق المدح والذم، والجرح والتعديل، كأساس لتقسيم الكتب الرجالية وتبويبها وتصنيفها، كما في تجربة ابن داوود الحلّي الذي قسّم كتابه إلى الممدوحين والمذمومين، وكذلك تجربة العلامة الحلّي، حيث قسّم كتابه إلى من تُقبل روايتهم ومن تُردّ. ومثل هذا الأساس في التقسيم لم يكن مألوفاً في المصادر التي سبقت هذين الشخصين، كفهرستي النجاشي والطوسي وغيرهما؛ إلا ما كان عند ابن الغضائري من تأليفه لكتاب خاصّ بالضعفاء.

وهذه النزعة الثنائية (المدح والذم)، سنلاحظ أنّها ستبدو مرّةً أخرى في محاولة ربط الاجتهاد الفقهي بعلم الرجال، وسنجد كيف سيُعدّ هذا العلم مقدّمةً من مقدّمات الاجتهاد، وهذا الأمر لم يكن مشهوداً بهذه القوّة في السابق من المراحل.

٤ ـ المكوّنات الأساسية والأوّلية لكلّيات علم الرجال وقواعده العامّة ستتبلور في هذه المرحلة أيضاً، انطلاقاً من ابن داوود الحلّي في خاتمة كتابه، وتصاعداً مع العلامة الحلّي فيما نثره من بذور النظريّات الرجالية في طيّات كتابه، إلى أن تصل أوجها في المراحل التالية بفرزها في مصنّفات خاصّة بها.

٥ ـ شهدت هذه المرحلة تصاعداً رجاليّاً حاداً من أواسط القرن السابع الهجري وحتى أواسط القرن الثامن الهجري مع ابن طاووس وتلامذته، وقد بقي صدى المدرسة الحلّية هذه حتى القرن العاشر الهجري، ليظهر بعد ذلك بعض الحراك مع المحقّق الكركي والشهيد الثاني و..

٦ ـ نشأ في هذه المرحلة لونٌ جديد من التأليف، وهو النقد الرجالي والسندي

للمصادر الحديثية الشيعيّة، كما في تجربة علاء الملك الذي سيبحث هذه المرّة في أسانيد الكافي والتهذيب. هذه الظاهرة التي لم تشهدها الساحات الشيعية من قبل بهذه الطريقة، ستعطي مؤشراً على مكانة الجرح والتعديل في ذهنية شخصيّاتها.

٧ ـ ستكثر في هذه المرحلة التعليقات والمختصرات والتلخيصات، خاصّةً في القسم الثاني منها، أعني القرن الهجري العاشر؛ وهذا ما يكشف عن تدهور نسبي في الإنتاج الرجالي، وسيطرة أصداء إبداعات ما سبق من القرون؛ لأنّ أمثال هذه التأليفات في غالبها يدور في فلك ما سبقه من نظريات وأفكار ورؤى، ما لم يكن المتن مجرّد مادّة للانطلاق، كما في متن كتاب شرائع الإسلام للمحقق الحلي، عندما اتخذه الشيخ محمد حسن النجفي مادّةً للانطلاق الموسوعي البحثي الرائع.

٨ ـ تظهر في الساحة الرجالية هذه المرّة كتبٌ ستؤثر على هذا العلم، فكتاب الخلاصة للعلامة الحلي سيغدو محوراً للجهود الرجالية التي ستأتي من بعده إلى مدّة تقارب الثلاثة قرون، وهذا ما سيلقي ضوءاً على أهميّة الكتاب والإبداعات التي خرج بها.

٩ ـ تقدّم لنا هذه المرحلة معطيات رجالية، كانت مصادرها غائبةً عنّا، حيث سيظهر ـ على سبيل المثال ـ كتاب الضعفاء لابن الغضائري على يد مدرسة الحلّة، وسنقف على بعض مواقف وآراء الرجاليين المتقدّمين الذين لم تصلنا كتبهم، كابن عقدة والسيد العقيقي، ممّن وصلت نسخٌ من كتبهم إلى رجالات هذه المرحلة.

١٠ ـ سنلاحظ في هذه المرحلة أيضاً أنّ الغالب على تأليفاتها التوسّط بين الإيجاز والإطناب، فلن نلاحظ التأليفات الموسوعيّة المطوّلة كما لن نشهد المختصرات البسيطة جدّاً. ونستثني من ذلك بعض التجارب التي لم تصلنا، ولكنّها نُسبت إلى كلّ من العلامة الحلّي وابن معيّة.

ثانياً: تفاعلات المرحلة وتطوّراتها ومنجزاتها، رصد ومتابعة

لكي نطلّ على طبيعة التحوّلات والمنجزات والمعطيات التي قدّمتها هذه المرحلة، يجب علينا أن نسير مع رجالاتها ومنجزاتهم؛ لنتأمّل في الخطوات التي قدّموها والمعطيات التي أضافوها نوعيّاً على علم الرجال الإمامي:

١. ابن طاووس (٦٧٣هـ) والتأسيس لمرحلة جديدة من النقد الرجالي والحديثي

السيد جمال الدين أحمد بن موسى بن جعفر بن طاووس الحسني الحلّي (٦٧٣هـ): أخو السيد علي بن طاووس الحلي (٦٦٤هـ) العالم المعروف. أستاذ الشيخين: العلامة وابن داوود الحلّيين، له من المؤلَّفات اثنين وثمانين مؤلَّفاً، كما نصّ على ذلك تلميذه ابن داوود الحلّي.

غاب أحمد بن طاووس عن الساحة العلمية، فلم يكن له حضور بارز فيها، خلافاً لأخيه علي؛ ولعلّه لذلك لم تنتشر كتبه كثيراً، بل لم يبقَ منها اليوم إلا كتابان هما: (**بناء المقالة الفاطمية في نقض الرسالة العثمانية**)، والذي ردّ فيه على الجاحظ (٢٥٥هـ)، والكتاب الآخر هو ما حرّره الشيخ حسن صاحب المعالم (١٠١١هـ)، من كتابه (حلّ الإشكال في معرفة الرجال)، وقد أطلق عليه صاحب المعالم اسم (التحرير الطاووسي) نسبةً للسيد أحمد بن طاووس. وأمّا غير هذين الكتابين مما ذكره ابن داوود فلم يصلنا منه شيء مع الأسف.

ورغم هذا الغياب لابن طاووس، إلا أنه يتصدّر بجدارة هذه المرحلة، لعوامل ثلاثة امتلكها وتميّز بها عن غيره، وهي:

العامل الأول: إنّه أوّل من نوّع الحديث ـ في الوسط الشيعي ـ إلى أنواعه المعروفة: الصحيح والحسن والموثّق والضعيف، وقبله لم تعرف الأوساط الشيعيّة

هذا التقسيم، على خلاف الأوساط السنّية التي تداولت هذا التقسيم منذ القرن الرابع الهجري.

نعم، ريادة ابن طاووس لهذا التقسيم في الوسط الشيعي ليست أمراً متّفقاً عليه بين علماء الرجال والدراية، فهناك مواقف ثلاثة في الموضوع هي:

أ ـ إنّه هو ـ أعني السيد أحمد بن طاووس ـ صاحب هذا التقسيم ولم يسبقه إليه غيره، كما صرّح بذلك الشيخ حسن في منتقى الجمان، قائلاً: «..ولا يكاد يُعلم وجود هذا الاصطلاح قبل زمن العلامة، إلا من السيد جمال الدين بن طاووس (رحمه الله)» (منتقى الجمان ١: ١٤).

ب ـ إنّ صاحب التقسيم هو العلامة الحلّي (٧٢٦هـ) تلميذ السيد ابن طاووس، وقد تبنّى هذا الرأي الفيضُ الكاشاني (١٠٩١هـ)، حيث قال: «..وأوّل من اصطلح على ذلك وسلك هذا المسلك العلامة الحلّي (رحمه الله)، وهذا الاصطلاح لم يكن معروفاً بين قدمائنا (قدّس الله أرواحهم)..» (الوافي ١: ٢٢).

ولعلّ أقدم نصّ شيعي على التقسيم الرباعي للحديث جاء في كتاب العلامة الحلي (**منتهى المطلب في تحقيق المذهب**)، حيث قال: «.. وقد يأتي في بعض الأخبار أنه صحيح، ونعني به ما كان رواته ثقاتاً عدولاً، وفي بعضها الحسن، ونريد به ماكان بعض رواته قد أثنى عليه الأصحاب وإن لم يصرّحوا بلفظ التوثيق له، وفي بعضها بالموثّق ونعني به ما كان بعض رواته من غير الإمامية كالفطحية والواقفية وغيرهم، إلا أنّ الأصحاب شهدوا بالتوثيق له» (منتهى المطلب ١: ٩ ـ ١٠)، ولعلّ هذا النصّ هو الذي يدعم وجهة النظر هذه، حيث لا نملك نصّاً لابن طاووس في هذا المجال، لا بالمباشرة ولا بالنقل.

ج ـ موقف التردّد في صاحب هذا التقسيم بين الأستاذ ابن طاووس وتلميذه العلامة، وممّن تردّد في ذلك المحدّث البحراني (١١٨٦هـ)، حين قال: «.. الأصل في تنويع الحديث إلى الأنواع الأربعة المشهورة هو العلامة أو شيخه جمال الدين ابن طاووس (نوّر الله تعالى مرقديهما)..» (الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ١: ١٤).

«وليست نسبة الشيخ حسن لابن طاووس بالبعيدة أو المستغربة، انطلاقاً من العقل النقدي الذي يتمتّع به هذا الفقيه، وإنه لما كان العلامة الحلي أشهر من ابن طاووس في سماء الفكر الشيعي كان من المحتمل جداً أن يُقرن هذا التقسيم الجديد للحديث باسم العلامة أكثر من اقترانه باسم ابن طاووس، خصوصاً وأنّ أكثر كتب الأخير قد فُقدت..» (حيدر حب الله، نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي، التكوّن والصيرورة: ١٧٢).

فإذا ثبت أنّ ابن طاووس هو مبدع هذا التقسيم الرباعي؛ فهذا يعني أنه لعب دوراً هاماً وأساسياً في تفعيل حركة النظر في أسانيد الروايات وتقويم رجال سند كلّ رواية، فإذا كان الحديث الصحيح هو أن يتصل سنده إلى المعصوم بنقل العدل الضابط عن مثله في جميع الطبقات بلا شذوذ ولا علّة؛ فهذا يعني أنّنا سنبحث عن رجال السند، هل هم من الإمامية العدول، فيدخل السند في إطار الصحيح، أم لا؟ وهكذا في بقيّة الأقسام، وهذه هي الصلة التي تربط قضيّة التقسيم الرباعي للحديث بعلم الرجال هنا.

العامل الثاني: وهو أنّ ابن طاووس أوّل من عمل على جمع المصادر الأوّلية لعلم الرجال في كتابٍ واحد، ورتّبها بما يخدم غرضه؛ وهذا يعني أنه قد أدرك مبكّراً أنّ المادّة الأساسية لعلم الرجال قد تكوّنت وتبلورت مع هذه المصادر،

وهي كتب ابن الغضائري والنجاشي والطوسي.

إنّ هذين العاملين يفرضان جعل السيد أحمد بن طاووس رأس المرحلة الرابعة رغم أنّ كتبه لم تصلنا كلّها، وسنرى كيف أنّ هذه الشخصية بهذه المميّزات أثّرت في صياغة شخصيّة تلميذيه اللذين لعبا دوراً هاماً من بعده في إكمال مسيرته النقديّة.

جولة مع الأثر الرجالي الواصل إلينا من ابن طاووس (حلّ الإشكال)

ذكرنا سابقاً أنّ الكتاب الرجاليّ الوحيد الذي وصلنا عن ابن طاووس هو ما حرّره الشيخ حسن من كتاب (حلّ الإشكال في معرفة الرجال)، ولابدّ لنا من جولة في ثنايا هذا الكتاب لنتعرّف عليه، ونطّلع على ما فيه:

١ ـ جمع المؤلِّف في كتابه المصادرَ الأساسيّة في علم الرجال، وهي: (كتاب الضعفاء لابن الغضائري، وفهرست النجاشي، وفهرست الطوسي ورجاله والاختيار من كتاب الكشي)، ورتّب الأسماء على حروف المعجم، فذكر في الهمزة ـ مثلاً ـ الأسماء الواردة في كلّ مصدر من هذه المصادر الخمسة.

٢ ـ يصرّح المؤلِّف في مقدّمة الكتاب بأنّ له طرقاً إلى الكتب الرجالية التي أوردها، إلا كتاب الضعفاء، فإنّه ينصّ على أنّه لا طريق له إليه، حيث يقول: «.. ولي بالجميع روايات متّصلة، عدا كتاب ابن الغضائري» (التحرير الطاووسي: ٥).

٣ ـ الهدف الذي توخّاه من هذا الكتاب، هو جمع أسماء الرواة وذكر ما قيل في حقّهم من مدحٍ أو ذمّ.

٤ ـ يعتبر هذا الكتاب أوّل كتاب أعيد فيه ترتيب كتاب الكشّي من جديد، وقد أشار إلى أنّه اعتنى كثيراً بكتاب الكشي فنسّقه ورتّبه، وأخذ يناقش في أسانيد

رواياته والجمع بين ما تعارض منها، وهذا نسقٌ جديد لم نشهده من قبل.

٥ ـ فُقِد هذا الكتاب تقريباً واختفى من بين الأوساط العلميّة والدينيّة، إلا أنّ نسخةً بخطّ المؤلّف كانت موجودةً عند الشهيد الثاني (٩٦٦هـ)، على ما ذكره في إجازته للشيخ حسين بن عبد الصمد (٩٨٤هـ) (بحار الأنوار ١٠٥: ١٥٤)، وقد انتقلت هذه النسخة إلى ولده الشيخ حسن صاحب المعالم (١٠١١هـ)، فاستخرج منها كتاب (اختيار الرجال)، وسمّاه (التحرير الطاووسي)، وذكر أجزاء من مقدّمة (حلّ الإشكال).

وقد وصلت هذه النسخة بعينها إلى الشيخ عبدالله التستري (١٠٢١هـ)، وكانت مشرفةً على التلف، فاستخرج منها كتاب الضعفاء لابن الغضائري، ورتّب الرجال فيه ترتيباً بحسب الحروف، وذكر في المقدّمة أنّ السبب الذي حدا به إلى استخراج كتاب الضعفاء بالخصوص، هو: «.. وكنت قد رُزقت ـ بحمد الله تعالى ـ النافعَ من تلك الكتب، إلا كتاب ابن الغضائري؛ فإنّي كنت ما سمعت له وجوداً في زماننا هذا. وكان كتاب السيد هذا بخطّه الشريف مشتملاً عليه؛ فحداني التبرّك به مع ظنّ الانتفاع بكتاب ابن الغضائري أن أجعله منفرداً عنه..» (مجمع الرجال ١: ١١).

وبعد ذلك قام تلميذه الشيخ عناية الله القهبائي (ق١١هـ) بإدراج كلّ ما استخرجه أستاذه من كتاب ابن طاووس، في كتابه (مجمع الرجال)، وذلك موزَّعاً مع المصادر الرجالية الخمسة الأخرى، ويبدو أنّه بعد هذا فُقد الكتاب من جديد، ولا توجد معلومات عن نسخةٍ له اليوم في حدود تتبّعنا.

٦ ـ ختم مقدّمتَه بخاتمة ذكر فيها بعض القواعد الرجالية في الجرح والتعديل، وهذه إضافة جيّدة في بذر بذور علم كلّيات الرجال الذي سيظهر بقوّة فيما بعد.

٧ ـ يصرّح المؤلّف في نهاية الكتاب بأنه قد فرغ من تأليفه عام (٦٤٤هـ).

٢ ـ ابن داوود الحلّي (٧٠٧هـ) ومرحلة جديدة من التقسيم الرجالي

الشيخ الحسن بن علي بن داوود الحلّي، ويسمّى أيضاً بالحسن بن داوود (٦٤٧ـ ٧٠٧هـ): تلمّذ على السيد أحمد بن طاووس الحلّي، وقرأ عليه كتابي: (بشرة المحققين) و(الملاذ)، كما تلمّذ على المحقّق الحلي (٦٧٦هـ). له عدّة مؤلّفات تصل إلى الثلاثين مؤلَّفاً ذكرها في ترجمته، ولم يصلنا منها إلا كتابٌ واحد هو (كتاب الرجال).

ولكي نتعرّف على إنجازات ابن داوود في علم الرجال من خلال تراثه هذه، يجب التوقّف عند مجموعة أمور:

١ ـ ظهر في هذا الكتاب إبداعٌ جديد في تقسيم المادّة الرجالية، لم يسبقه إليه غيره من الرجاليّين فيما نعلم، حتى أنّ الشهيد الثاني (٩٦٦هـ) قال في حقّه: «.. سلك فيه مسلكاً لم يسبقه به أحد من الأصحاب..» (بحار الأنوار ١٠٥: ١٥٣).

فقد قسّم الكتاب إلى جزئين:

الأوّل: «في ذكر الممدوحين ومن لم يضعّفهم الأصحاب»، وأورد فيه أكثر من ١٧٤٤ شخصيّةً.

الثاني: «في ذكر المجروحين والمجهولين»، وأورد فيه أكثر من ٥٦٥ شخصيّة.

إنّ هذا التقسيم للكتاب على أساس المدح والقدح أو التعديل والجرح، ينذر ببداية اشتعال النظر في رجال الأسانيد وتقويمهم، والذي كان بدأ ـ كما رأينا ـ مع ابن طاووس من قبل، وأمّا من قَبلهما من الجيل الرجالي فلم يكن مثل هذا التقسيم مستعملاً.

٢ ـ ختم ابن داوود كلَّ جزء من الجزئين ببعض الفصول ذات الطابع الكلّي والعمومي، وسنجد أنها ستُلفت نظر مَنْ بعده لتكون هذه الفصول اللبنة الأولى لتكوّن القواعد الرجالية؛ ففي الجزء الأوّل أورد ستّة فصول، منها: ذِكر جماعة قال النجاشي في كلّ منهم:(ثقة) مرّتين؛ ذِكر جماعة قال النجاشي: إنهم ثقات في رواياتهم، مع أنّ مذاهبهم مضطربة غير صحيحة، وغيرها. وأورد في الجزء الثاني سبعة عشر فصلاً، منها: في مَنْ قيل أنه مخلّط أو مضطرب؛ في مَنْ قيل أنّه ثقة لكنّه يروي عن الضعفاء، وغير ذلك أيضاً.

٣ ـ اتّبع ابن داوود في هذا الكتاب طريقةً جديدة في عرض مصادر المعلومات التي ينقلها من الكتب الرجالية التي اعتمد عليها؛ ويقول عن هذه الطريقة الجديدة التي استعملها: «.. وهذه لجّة لم يسبقني أحدٌ من أصحابنا (رضي الله عنهم) إلى خوض غمارها، وقاعدة أنا أبو عذرها..» (كتاب الرجال: ٢٦)، فرمز للكشي بـ(كش)، وللنجاشي بـ(جش)، ولكتاب الرجال للطوسي بـ(جخ)، ولفهرسته بـ(ست)، وللبرقي بـ(قي)، وللعقيقي بـ(عق)، ولابن عقدة بـ(قد)، وللفضل بن شاذان بـ(فش)، ولابن عبدون بـ(عب)، وللغضائري بـ(غض)، ولمحمد بن بابويه بـ(يه)، ولابن فضّال بـ(فض).

فإذا أراد أن يعرض إحدى الشخصيات يقول ـ مثلاً ـ: عمّار أبو اليقظان الأسدي(جش) له كتاب. وهذ يعني أنّ مصدر معلومته هذه هو النجاشي، وهكذا.

٤ ـ اهتم ابن داوود الحلّي كثيراً بطبقة الشخصيات التي أوردها، واستعمل لتحديد كلّ طبقة رموزاً أيضاً كما فعل سابقاً في المصادر، فرمز للرسول بـ(ل)، ولعليّ بـ(ي)، وللحسن بـ(ن)، وللحسين بـ(سين)، ولعلي بن الحسين بـ(ين)،

ولمحمد الباقر بـ(قر)، ولجعفر الصادق بـ(ق)، ولموسى الكاظم بـ(م)، ولعليّ الرضا بـ(ضا)، ولمحمد الجواد بـ(ع)، ولعلي الهادي بـ(دي)، وللحسن العسكري بـ(كر)، ومن لم يروِ عن أحد منهم عليهم السلام بـ(لم).

فمثلاً يقول: داوود بن أبي يزيد الكوفي العطّار (ق) (م)، (جخ) (ست)؛ يعني أنّ داوود العطّار من أصحاب الصادق والكاظم، وقد ذكره الطوسي في رجاله وفهرسته.

٥ ـ رتّب ابن داوود الكتاب على ترتيب حروف المعجم، في الأسماء وأسماء الآباء والأجداد، وختم كلّ جزء بباب ٍ خصّصه للكنى، وأورد في الجزء الأوّل باباً لذكر النساء. وأكثر الشخصيّات التي أوردها في كتابه هم من الشيخ الطوسي ومن قبله، وهذه إحدى الفوارق بينه وبين الشيخ منتجب الدين وابن شهر آشوب.

٦ ـ اعتمد المؤلِّف على العديد من المصادر في تأليفه هذا، فبالإضافة إلى المصادر الخمسة الأساسية التي أشرنا إليها، اعتمد على البري، وعلي بن أحمد العقيقي، وابن عقدة الزيدي، والفضل بن شاذان، وابن عبدون، ومحمد بن بابويه، وابن فضّال. وهذا التعدّد في المصادر واحدةٌ من أهم ميّزات هذا الكتاب؛ إذ عن طريقه نتعرّف على مواقف الكثير من الرجاليين الذين لم تصلنا كتبهم، فيما وصلت بالمباشرة أو بالنقل إلى ابن داوود الحلّي.

٧ ـ ذكر في كتابه أيضاً طريقه إلى المشايخ، كالصدوق والمفيد والطوسي وغيرهم.

٨ ـ ركّز في مقدّمة الكتاب على علاقة علم الرجال بالاجتهاد الفقهي والربط بينهما، هذا الأمر لم يكن مألوفاً بهذا الشكل فيما سبق من مراحل، بل ويظهر مما أفاده أنّه يعتبر هذا العلم إحدى مقدّمات الاجتهاد الفقهي، يقول: «..رأيت من

لوازم هذه القضية النظر في الأحاديث الإمامية ورجالها المرضية وغير المرضية؛ فصنّفت هذا المختصر..» (الرجال: ٢٥).

٩ ـ أدرج كلّ من لم يكن إمامياً في الجزء الثاني من الكتاب، أي اعتبره من المجروحين، فذكر الفطحية والناووسية والكيسانية والزيدية وغيرهم؛ ويظهر من هذا أنّ الشيخ ابن داوود كان ممّن لا يعمل إلا بخبر العدل مع أخذ الاعتقاد قيداً في العدالة، وهذا غير مستبعد منه، فهذه المرحلة هي المرحلة التي راجت فيها هذه النظريّة الأصوليّة، ابتداءً بابن إدريس إلى أن نصل لصاحب المدارك في القرن العاشر الهجري.

ابن داوود والتجاذبات الرجاليّة في الموقف من قيمة أعماله

لاحظ المتتبّعون من الرجاليّين وجود مشاكل في هذا الكتاب، كالأخطاء الواردة في ضبط الأسماء، وفي النقل من المصادر، وفي مقدّمتهم السيد مصطفى التفرشي (ق١١هـ)، في كتابه (نقد الرجال)، الذي رصد فيه بشكل مكثّف أهم الملاحظات على الكتاب (انظر: نقد الرجال ١: ٧٠، ٧٨، ١٠٣، ١٠٧وغيرها). قال في إحدى ملاحظاته: «..ولا يخفى أنّ ابن داوود ذكر في كتابه كثيراً في موضع كلّ واحد من لفظ (كش) و(جش) و(جخ) (ست) و(غض) غيرها، لاسيّما (كش) في موضع (جش)، كما يظهر من أدنى تتبّع..» (نقد الرجال ١: ٧٠).

وجاء مِن بعده أبو الهدى الكلباسي (١٣٥٦هـ) ليقتفي أثر التفرشي في رصد الملاحظات على هذا الكتاب، وليصرّح هو الآخر قائلاً: «ولكنّ كتابه هذا مشتمل على أغاليط لا تُحصى، واشتباهات لا تستقصى، يعرفها من تأمّل فيه ونظر في ظاهره وخافيه..» (الرسائل الرجالية ١: ٢٨٠).

ومن أجل هذه الصبغة العامة التي ظهرت على الكتاب، اختلف الرجاليّون في مدى اعتبار الكتاب مصدراً من مصادر علم الرجال، وتبلورت حوله مواقف ثلاثة:

الموقف الأوّل: القبول الكامل بكلّ ما جاء في الكتاب، والتغاضي عن ما وجد فيه من ملاحظات، وما أُورد حوله من نقود، ومن هؤلاء الذين اختاروا هذا الموقف الشيخ حسين بن عبد الصمد العاملي والد الشيخ البهائي (٩٨٤هـ) (وصول الأخيار: ١١٧).

الموقف الثاني: الرفض التام للكتاب، وعدم القبول به مصدراً من المصادر الرجالية، وعلى رأس أنصار هذا الفريق كان المولى عبدالله التستري (انظر: محمد صادق بحر العلوم، مقدّمة كتاب الرجال: ١٦).

الموقف الثالث: التعامل المعتدل مع الكتاب، واعتباره كسائر المصادر الرجالية بقبول صحيحه ورفض أخطائه، وهذا موقف أغلب علماء الرجال، كما نقل الميرزا النوري (١٣٢٠هـ) (خاتمة مستدرك الوسائل ٢: ٣٢٦).

وقد قام المحقّق السيد محمد صادق بحر العلوم بتحقيق الكتاب تحقيقاً يخرجه عن كثيرٍ من الملاحظات التي لوحظت عليه؛ بالرجوع للمصادر التي نقل عنها ابن داوود في كتابه ونُقلت خطأً اشتباهاً منه أو من نسّاخ كتابه، الأمر الذي يخفّف من حجم المشاكل التي تواجه الكتاب، وتمنحه مزيداً من القيمة التاريخية والاعتبار الرجالي.

لكن ـ ومع ابن داوود بشكل أوضح ـ تظهر قضيّة جديدة في علم الرجال، تحدّد طبيعة الاستفادة من المنجَز الرجالي الذي جاء بعد الشيخين: النجاشي والطوسي؛ وتعيّن طبيعة المرجعيّة التي ستحظى بها مصنّفات هذه الفترة إلى يومنا

هذا، وهذه القضية هي أنّ الشيخ ابن داوود من متأخّري الرجاليّين الذين وقعت معركة علمية حول قبول آرائهم الرجالية ومديات التسليم بها؛ فهل تُعامل كآراء المتقدّمين من الرجاليّين، وهم الكشي والنجاشي والطوسي والبرقي؟ أم أنّ آراءهم لا يؤخذ بها؛ لأنها نتاج عملية اجتهاديّة؟ ويأتي هذا النقاش بشكل أوضح إذا بنينا على أنّ مشروعية الأخذ بآراء الرجاليين إنّما هي من باب الرواية؛ بأن يكونوا ناقلين للآراء حول الشخصيات والرواة ممّن عاصرهم أو وصل إليهم عنهم بالواسطة الحسيّة.

إنّ وجهة النظر الرجاليّة التي لا تأخذ بأقوال المتأخّرين من علماء الرجال ولا تتعبّد بها، ترى أنّ المتأخرين مجتهدون في تلك المصادر التي وصلتنا ووصلتهم في العادة، أما المتقدّمون فهم أصحاب الوثائق والمعاصرون أو القريبون من الرواة، فيما المتأخّرون لم يعثروا على وثائق، وإنما اجتهدوا في الوثائق التي وصلتنا ووصلتهم في الغالب، لهذا لا نرى قولهم حجّةً علينا، مادام بإمكاننا أن نفكّر معهم في نفس الوثائق ونحلّلها.

وهذا الإشكال يسجّله أمثال السيد الخوئي على كلّ المتأخّرين بعد القرن الخامس الهجري، فيشمل عنده الحلي وابن داوود وابن شهر آشوب والشهيد الثاني من الإماميّة، كما يشمل تماماً ابن حجر والذهبي والمزي وابن الجوزي وابن عساكر والفخر الرازي وغيرهم من غير الإماميّة، ممّن يعدّ قوله اليوم في وسط أهل السنّة أساساً معتمداً في التوثيق والتضعيف، بل يرجّح أحياناً على غيره من المتقدّمين.

ولكنّ هذا لا يلغي قيمة كتب المتأخّرين، فهي مثل كتب الاجتهاد الفقهي التي تظلّ ذات قيمة في هذا المضمار أو ذاك.

٣ـ العلامة الحلّي (٧٢٦هـ) والانطلاقة الواسعة للمدرسة الرجاليّة

الشيخ الحسن بن يوسف بن علي بن محمد بن المطهّر الحلّي، المشهور بالعلامة الحلي (٦٤٨ ـ ٧٢٦هـ): غنيّ عن التعريف إماميّاً؛ لما يمثّله من منعطف أساسي في الفكر الإمامي بموسوعيّته وشموليّته في العلوم الشرعية. ولعلّ من أفضل الدراسات التي كُتبت حول شخصيّته ومنهجه العلمي والاجتهادي ما كتبه الدكتور محمود البستاني (رحمه الله) في مقدّمته للنسخة المصحّحة لكتاب منتهى المطلب في تحصيل المذهب.

للعلامة الحلّي مجموعة وافرة من المؤلّفات في شتى العلوم الإسلامية، ثلاثةٌ منها في علم الرجال، هي:

١.٣ ـ كشف المقال والاستيعاب الرجالي الأكبر

أ ـ كشف المقال في معرفة الرجال: وهو أكبر كتبه الرجاليّة، بل هو أشبه ما يكون بموسوعة رجاليّة كبيرة جامعة، حقّق فيها آراءه الرجالية، بحسب نقل المؤلِّف؛ فنجده كثيراً ما يحيل إليه في كتابيه الآخرين ويَسِمه بـ(الكتاب الكبير)؛ ففي مقدّمة كتاب إيضاح الاشتباه يقول: «..ولم نطل باستقصاء أحوال الرجال، ولا ذكرنا تعديلهم وجرحهم؛ إذ جعلنا ذلك موكولاً إلى كتابنا الكبير..» (إيضاح الاشتباه: ٧٧)، ويعطي في مقدّمة كتابه الخلاصة خلاصةً عن الكتاب ومحتواه، فيقول: «ولم نذكر كلّ مصنّفات الرواة، ولا طوّلنا في نقل سيرتهم؛ إذ جعلنا ذلك موكولاً إلى كتابنا الكبير المسمّى بـ(كشف المقال في معرفة الرجال)، فإنّا ذكرنا فيه كلّ ما نُقل عن الرواة والمصنّفين مما وصل إلينا عن المتقدّمين، وذكرنا أحوال المتأخّرين والمعاصرين، ومن أراد الاستقصاء فعليه به، فإنه كافٍ في بابه..»

(خلاصة الأقوال: ٤٤).

لكنّ هذا الكتاب ـ مع شديد الأسف ـ مفقودٌ لم يصلنا.

٢.٣. (إيضاح الاشتباه) والدخول لأوّل مرّة في مرحلة التصحيح والضبط

ب ـ إيضاح الاشتباه في أسماء الرواة: وقد يُسمّى الكتاب بغير هذا الاسم، إلا أنّ مؤلِّفه صرّح بهذا الاسم في مقدّمته.

وأهمّ ما قدّمه لنا العلامة الحلي هنا هو:

١ ـ لم يهدف المؤلِّف في هذا الكتاب تقويم الرواة بتوثيقهم أوتضعيفهم؛ إنما غايته منه علاج الأخطاء والاشتباهات التي وقعت في الكتب الرجالية، في ضبط اسم الراوي، واسم أبيه وجدّه وقبيلته، ففي مقدّمة الكتاب يقول: «إنّي مثبت في هذه الأوراق تحقيق أسماء جماعة من رواتنا، وإيضاحها على وجه الإيجاز والاختصار، ولم نطل الكتاب باستقصاء أحوال الرجال، ولا ذكرنا تعديلهم ولا جرحهم..»؛ فمثلاً يقول: أبان بن تغلب الجريري: بالجيم المضمومة والراء المفتوحة ثم الياء المنقطة تحتها نقطتين ثم الراء، وهكذا.

إنّ هذا التصدي من قبل العلامة الحلّي لهذا النوع من التأليف وللمرّة الأولى في تاريخ علم الرجال عند الإماميّة، ينقل لنا الجوّ الذي كان يعيشه ذلك الجيل مع مصادر الرجال السابقة، ونسخ الكتب الواصلة، وطريقة تداول الأسماء، فبالتأكيد وصلت إليهم بعض النسخ مضطربةً وذات أخطاء بيّنة، فتصدّى الحلّي لهذه الخطوة المهمّة في الحفاظ على التراث من الضياع والتشويه.

فخطوة العلامة الحلي في إيضاح الاشتباه لا تعبّر إلا عن واقع تاريخي طبيعي في قضايا النُسخ والتداول والتناقل، وسيأتي ـ إن شاء الله ـ مزيد من الحديث عنها

في الفصل الثالث من هذا الكتاب/ المدخل.

٢ ـ رُتّب الكتاب على ترتيب حروف المعجم في الحرف الأوّل فقط، فيذكر في الحرف الأوّل أبان، ثم الأصبغ، فيعود مرّةً أخرى، ليذكر أبان بن تغلب، ثم أيوب وهكذا؛ فلا توجد ضابطة واضحة في ترتيب الحروف سوى في الحرف الأوّل.

وإذا ما قارنّا بين هذا الترتيب الذي تبنّاه العلامة الحلّي والترتيب الذي سلكه زميله ابن داوود، فسنجد أنّ مسلك العلامة الحلّي كان تراجعاً إلى الوراء، بعدما خطى ابن داوود خطوةً إلى الأمام في هذا المجال، كما بينّا سابقاً.

٣ ـ لاحظ بعض المحقّقين للكتاب تكرار بعض الأسماء فيه أكثر من مرّة، ولا يمكن حمل كلّ هذا التكرار على تشابه الأسماء أو خطأ النسّاخ؛ فالموارد كثيرة، إلا أن يكون هذا التكرار من قِبل العلامة نفسه، ولم يصل الرجاليّون إلى تفسيرٍ واضح ومعقول له.

ومن أمثلة ذلك ما جاء في: أحمد بن محمد أبو غالب الزراري، وأحمد بن إبراهيم بن أبي رافع بن عبيد بن عازب وغيرها من النماذج التي يمكن مراجعتها.

٤ ـ لوحظ أنّ اختلافاً وقع بين ضبط العلامة لبعض الأسماء في هذا الكتاب وكتابه الآخر خلاصة الأقوال في معرفة الرجال ـ الذي نأتي على ذكره إن شاء الله ـ كأن يزيد حرفاً في أحدهما ويُنقص في الآخر، أو يُعجم في هذا ويهمله في ذاك. فهل هذا راجع إلى اختلاف نسخ الكتاب؟ أو أنّ العلامة قد غيّر رأيه في الإيضاح الذي كتبه بعد الخلاصة بأربعة عشر سنة؟! مسألة تستحقّ التأمّل.

ونذكر هنا أنموذجين لذلك: إدريس بن زياد، فقد ضبطه العلامة في الإيضاح بالكفرثوثي، فيما ضبطه في خلاصة الأقوال بإدريس بن زياد الكفرثوثاني.

٥ ـ ثمّة ملاحظة أخرى في هذا الكتاب، وهي وجود اختلاف في ضبطه للاسم

الواحد؛ فبعض ما كرّره ضبطه مرّةً بصورة، وأخرى بصورة أخرى.

٦ ـ انتهى المؤلِّف من هذا الكتاب سنة (٧٠٧هـ) (الطهراني، مصفى المقال في مصنّفي علم الرجال: ٤٩٣)، وحوى حوالي ٧٩٩ شخصاً، مع تكرار بعض الأسماء. والكتاب في طبعته الحجريّة كان ذا أخطاء كثيرة، تمّ تجاوز أغلبها في تحقيق الكتاب من قِبل جماعة المدرّسين بمدينة قم.

٧ ـ قام المحدّث ابن الفيض الكاشاني المعروف بعلم الهدى، بترتيب الكتاب وتهذيبه والزيادة عليه، وأسماه (نضد الإيضاح)، طبع على الحجر سنة ١٢٧١هـ.

وجاء من بعده أبو القاسم جعفر بن الحسين بن قاسم الموسوي الخوانساري (١١٥٨هـ)، فرتّب الكتاب من دون أيّ زيادة، وأسماه (تتميم الإفصاح في ترتيب إيضاح الاشتباه).

٣.٣. (خلاصة الأقوال)، والتعبير عن الجهد الاجتهادي المكثف في علم الرجال

ج ـ **خلاصة الأقوال في معرفة الرجال:** هذا هو المؤلَّف الثالث من مؤلَّفات العلامة الحلي في هذا العلم. وهكذا سمّاه هو نفسه في مقدّمة الكتاب، وقد طُبع الكتاب بتحقيق السيد محمد صادق آل بحر العلوم، بعنوان (رجال العلامة الحلي) سنة ١٣٨١هـ، ومؤخّراً طُبع بعنوانه الأصلي بتحقيق الشيخ جواد القيّومي.

ويُحتمل أن يكون هذا الكتاب خلاصةً لكتابه الكبير (كشف المقال في معرفة الرجال)، كما قد يوحيه عنوانه؛ فهناك فقرة في مقدّمة الكتاب ربما يُستوحى منها هذا، قال: «ولم نذكر كلّ مصنّفات الرواة، ولا طوّلنا في نقل سيرتهم؛ إذ جعلنا ذلك موكولاً إلى كتابنا الكبير..»، إلا أنه في الخلاصة لم يذكر إلا الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) ومَنْ قبله، وبعضاً من المتأخّرين، في حين أنّ (كشف المقال) اشتمل على

المتقدّمين والمتأخّرين، فهل هو خلاصة له مع حذف من تأخّر؟ أو أنه لا علاقة بين الكتابين؟! هذا ما لا نستطيع الجواب عنه بشكل جازم، فالكتاب الكبير لم يصلنا حتى نقارن بينهما ونخرج بالنتيجة الواضحة.

ولكي نتعرّف على ما قدّمه لنا العلامة الحلّي من خلال هذا الكتاب/ المنجَز، يمكن التوقف عند نقاط:

النقطة الأولى: يسلّط العلامة الحلّي الضوءَ على هدفه من تأليف هذا الكتاب في مقدّمته، ببيان العلاقة التي تشكّلت بين عملية الاجتهاد الشرعي وعلم الرجال آنذاك، فيقول: «..فإنّ العلم بحال الرواة من أُسس الأحكام الشرعية، وعليه تبتني القواعد السمعية؛ يجب على كلّ مجتهد معرفته وعلمه، ولا يسوغ له تركه وجهله؛ إذ أكثر الأحكام الشرعية تستفاد من الأخبار النبوية والروايات عن الأئمة المهدية (عليهم أفضل الصلوات وأكرم التحيّات)، فلابد من معرفة الطريق إليهم؛ حيث روى مشايخنا (رحمهم الله) عن الثقة وغيره، ومن يُعمل بروايته ومن لا يجوز الاعتماد على نقله؛ فدعانا ذلك إلى تصنيف مختصرٍ في بيان حال الرواة ومن يعتمد عليهم ومن تترك روايته..» (خلاصة الأقوال: ٤٣).

لقد أضحى جليّاً أنّ هذه المرحلة بدأ فيها الحضور الفاعل لعلم الرجال لدى الفقهاء في ممارساتهم الاجتهادية ـ كما رأينا ذلك أيضاً عند ابن داوود ـ إذا ما قُورن هذا الحضور بالمرحلة السابقة وفقاً لما بأيدينا من كتب عنها. فهذا النصّ يؤرّخ لحركة الاجتهاد الفقهي عند الشيعة الإمامية بعَدِّ تقويم رواة الحديث أحد مقوّمات الاجتهاد التي لا يستغنى عنها.

النقطة الثانية: أُلِّف الكتاب حوالي سنة (٦٩٣هـ)، ففي ترجمته للسيد المرتضى، يقول الحلّي: «.. وله مصنّفات كثيرة ذكرناها في كتابنا الكبير. وبكتبه استفادت

الإمامية منذ زمانه (رحمه الله) إلى زماننا هذا، وهو سنة ثلاث وتسعين وستمائة» (خلاصة الأقوال: ١٧٩).

النقطة الثالثة: حاول في هذا الكتاب أن يكون عرضه متوازناً فلا تطويلاً يُملّ ولا إيجازاً يُخل؛ فاقتصر على التعريف المختصر للشخص من دون ذكر مصنّفاته وطرقه إليها كما دَأَبَ السابقون عليه، وأحال ذلك كلّه إلى كتابه الكبير.

وقد بيّن العلامة ميزة كتابه بقوله: «..ومع أنّ مشايخنا السابقين (رضوان الله عليهم أجمعين) صنّفوا كتباً متعدّدة في هذا الفنّ؛ إلا أنّ بعضهم طوّل غاية التطويل مع إجمال الحال فيما نقله، وبعضهم اختصر غاية الاختصار، ولم يسلك أحد النهج الذي سلكناه في هذا الكتاب، ومن وقف عليه عرف منزلته وقدره وتميّزه عمّا صنَّفه المتقدّمون..» (خلاصة الأقوال: ٣٤).

النقطة الرابعة: قسّم الحلّي الكتاب إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: تحت عنوان «فيمن أعتمد على روايته أو ترجّح عندي قبول قوله»، وأدرج فيه كلّ من يَعتمد هو على قوله وروايته، وبغض النظر عن المدح والذم الذي قيل في حقّ هذا الراوي؛ فربّما يكون الراوي ممدوحاً إلا أنه لا يَعْتمد عليه فلا يذكره في هذا القسم، وربَّ راوٍ ذُم إلا أنّ لديه شواهد على وثاقته فيدرجه هنا. فالضابط لإدراج الراوي في هذا القسم هو من يَقبل هو قوله وروايته، وقد أدرج في هذا القسم ١٢٢٧ شخصاً.

القسم الثاني: وقد عنونه بـ«فيمن تركتُ روايتَه، أو توقّفتُ فيه»، وهذا القسم خاصّ بمن لا يَعتمد على قوله وإن كان ممدوحاً، وكذلك يدرج في هذا القسم المجهولين، فهذا هو معيار الإدراج وعدمه في هذا القسم، وقد أدرج فيه ٥١٠ أشخاص.

ودلالة مصطلح (المجهول) عند العلامة وابن داوود تختلف عن دلالته عند غيرهم. فعلماء الرجال يقصدون من جهالة الراوي مَن نَصّ علماء الرجال في كتبهم على أنه مجهول أو مَن لم يذكر في حقّه مدحٌ أو ذم، بمعنى المهمل. والحلّيان يريدان من المجهول غير المهمل، وهو من نَصَّ الرجاليون على أنّه مجهول (كليات في علم الرجال: ١٢٢)، ولعلّ هذا الاصطلاح قريبٌ من بعض الاستخدامات عند أهل السنّة.

الخاتمة: ذكر فيها عشرة فوائد مرتبطة بالرجال، وتوضيح ومناقشة بعض ما ورد في كتب المتقدّمين، وطرقه إلى الشيخين الصدوق والطوسي.

النقطة الخامسة: رتّبَ العلامة الحلّي الكتاب على حروف المعجم، ولكن بالطريقة التالية:

جزّء كل قسم من القسمين اللذين ذكرناهما سالفاً إلى فصول، وكل فصل يمثّل حرفاً من حروف المعجم؛ فالفصل الأول للهمزة، والثاني للباء، والثالث للتاء، وهكذا حتى حرف الياء، والفصل الثامن والعشرون خصّصه للكنى. فيكون في كلّ قسم من القسمين ثمان وعشرون فصلاً. ثم ذكر تحت كلّ حرف مجموعةً من الأبواب، فيها أبرز الأسماء في ذلك الحرف، وفي هذا الباب كلّ من كان اسمه على هذا الاسم البارز.

مثلاً، في القسم الأوّل: الفصل الأوّل في الهمزة، وفيه ثلاثة عشر باباً: باب (إبراهيم)، ويدرج فيه كلّ من كان اسمه إبراهيم (إبراهيم بن نعيم، إبراهيم أبو رافع، إبراهيم بن أبي محمود..)، باب (إسماعيل)، وفيه كلّ من كان اسمه إسماعيل (إسماعيل بن الفضل، إسماعيل بن جابر، إسماعيل بن عبد الرحمن..)، وفي نهاية كلّ فصل يذكر باباً بعنوان (في الآحاد)، ويدرج فيه الأسماء التي لا تتكرّر ليفرد

لها باباً مستقلاً، فيضمّها في باب الآحاد، مثل: إياس، أسيد، أوس و.. وهذه الطريقة هي السارية عنده في جميع الفصول، من الهمزة وحتى الياء.

النقطة السادسة: لم يذكر المصنّف المصادرَ التي اعتمد عليها في التأليف كما كانت طريقة الشيخ ابن داوود الحلّي؛ إلا أنّ متابعة الكتاب من خلال الآراء التي نقلها تُظهر لنا أبرز هذه المصادر، وهي: كتاب الكشي، وفهرست النجاشي، وفهرست ورجال الطوسي، وضعفاء ابن الغضائري وثقاته، ورجال العقيقي، وابن عقدة.

والميزة الأساسية في مصادره أنه إذا نقل عن أحد هذه المصادر فإنّه ينقله بنصّه، لكن دون أن يشير إلى هذا المصدر، فينقل نصّ النجاشي كثيراً، لكن لا يسند ما نقله عنه وهكذا في بقية المصادر.

وبملاحظة محتويات الكتاب، نجده يحمل ثلاثة أنواع من الآراء:

النوع الأول: آراء ومواقف من لم تصلنا كتبهم من الرجاليّين كالعقيقي وابن عقدة ومواقف ابن الغضائري ممن اعتمد عليهم؛ فإنّ هذا الكتاب ـ بجانب كتاب ابن داوود ـ يُعدّ مصدراً من المصادر التي تُعرّفنا على تقويمات السابقين لرواة الحديث مدحاً وقدحاً. فمثلاً في ترجمته لجابر بن يزيد، يقول: «..وقال السيد علي بن أحمد العقيقي العلوي: روى عن أبي عمّار بن أبان، وعن الحسين بن أبي العلاء.. وقال ابن عقدة: روى أحمد بن محمد الصائغ عن أحمد بن الفضل بن حيان بن سدير.. وقال ابن الغضائري أنّ جابر بن يزيد الجعفي الكوفي ثقة في نفسه» (خلاصة الأقوال: ٩٤)، فهذا النصّ حوى آراء ثلاثة هم: السيد العقيقي وابن عقدة الزيدي وابن الغضائري في ثقاته، وكلّ مصادر هذه الآراء غيرة متوفّرة لنا اليوم.

مع هذا تبقى إشكالية طرق الحلي إلى هذه الكتب وأصحابها التي لابد من حلّها، ممّا ألمحنا له سابقاً عند الحديث عن كتاب ابن الغضائري، فلا نعيد.

النوع الثاني: الآراء التي نقلها عمّن وصلتنا كتبهم ولو كان هناك بعض الجدل في الكتب الواصلة، كالنجاشي وضعفاء ابن الغضائري وغيرهما؛ والخاصّية البارزة هنا أنّ العلامة في هذا الكتاب نقل ـ فيما نقل ـ ما ليس موجوداً فيما بأيدينا من كتبهم، فالذي يبدو أنّ بعض الكتب عندنا قد وصلته كاملةً وما عندنا منها ناقصٌ نتمّه بما أورده منها، وهذه من أهم فوائد هذا الكتاب (للاطلاع على ما نقله العلامة وابن داوود من آراء غير متوفّرة عن ابن الغضائري، راجع: المستدرك الذي قام به السيد محمد رضا الجلالي في تحقيقه لكتاب ابن الغضائري: ١٠٩)، شرط أن يكون له طريق معتبر إلى هذه الكتب.

النوع الثالث: آراؤه الشخصية التي خلص بها باعتماده على الراوي أو عدم الاعتماد عليه.

وقد وقعت معركة بين علماء الرجال في الإجابة على هذا السؤال: هل تقبل تقويمات المتأخّرين من الرجاليين وتُعامل كتقويمات المتقدّمين أم لا؟ كما أشرنا إلى ذلك من قبل، ويريدون بالمتقدّمين الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) ومن قبله. والمتأخرين أمثال الحلّيين ابن داوود والعلامة ومَنْ بعدهم.

واختلفوا في الإجابة على هذا السؤال إلى رأيين:

الأوّل: قبول آراء المتأخّرين والتعامل معها كآراء من تقدّمهم؛ فإذا وثّق أو ضعّف أحد المتأخرين أحداً من الرواة أخذوا به.

الثاني: وهو التفريق بين تقويمات منتجب الدين وابن شهرآشوب وتقويمات ابن داوود والعلامة ومن بعدهما؛ فالأوّلان يؤخذ بقوليهما بسبب أنّهما يقيّمان من

يقيّمان لمعاصرتهما له أو لقرب عصره منهما، ومثل هذا التقويم لا ملاحظة عليه.

وأمّا الآخران فلا يؤخذ بقوليهما وتقويمهما، فإذا كانت آراؤهما ناتجة عمّا ورد عن المتقدّمين كالنجاشي والطوسي و.. فلماذا نأخذ بقوليهما والمصادر التي اعتمدوها متوفّرة بعينها عندنا؟! وإن كان ما خلصوا به من نتائج في تقويم الرواة حصيلة الاجتهاد وإعمال النظر في الأدلّة الواصلة لهما، إذا كان الأمر كذلك فلم يقم الدليل على حجيّة مثل هذا الاجتهاد حتى تُؤخذ أمراً مفروغاً منه، والرأي السائد عند الرجاليين أنّ قول الرجالي يؤخذ إذا كان منبعه عن حسّ ومعرفة واقعية بالمخبَر به لا عن اجتهاد حدسي. ومن أبرز من ذهب لهذه الرؤية السيد أبو القاسم الخوئي (١٤١٣هـ).

العلامة وابن داوود.. الاتفاق والاختلاف

الملاحِظ لرجال ابن داوود وخلاصة العلامة، يجد تشابهاً كبيراً بين الكتابين في الترتيب والعرض والمنهج، وأبرز هذا التشابه كان في التقسيم الذي تظهر فيه نزعة الجرح والتعديل، حتى أنّ القارئ للكتابين سيثار عنده احتمال اقتباس أحدهما من الآخر، إلا أنّ هذا الأمر مستبعد أو لا معطيات ترجّحه؛ إذ تأليف الكتابين كان متقارباً جدّاً؛ فقد اُلّف الكتابان في حياة كلٍّ منها، فابن داوود ترجم للعلامة ولم يشر إلى وفاته، والعلامة كان في سنة ٦٩٣هـ مشتغلاً في تأليف الكتاب وابن داوود كان حياً آنذاك فوفاته سنة ٧٠٧هـ؛ هذا التقارب في التأليف يُبعد احتمال أن يكون أحدهما استفاد من الآخر على مستوى الأخذ من كتابه المدوّن المنتشر.

ومن المستقرَب أن يكون هذا التشابه نتيجة تأثرهما بأستاذهما أحمد بن طاووس

الحلي (٦٧٣هـ)، إذ ظهر من دراستنا له سابقاً أنه تمتّع بعقلية رجالية خاصّة ومتميّزة.

ورغم هذا التشابه بين المنهجين والكتابين، وُجِدَت فروق ميّزت كلاً منهما عن عديله. وأهمّ هذه الفروق التالي:

الفارق الأوّل: صحيحٌ أنّ الكتابين قد قسّما إلى قسمين متباينين؛ إلا أنّ ابن داوود كان ناظراً عند تقسيمه إلى المدح والذم وبغض النظر عن تعارضهما، ففي الجزء الأول «في الممدوحين ومن لم يضعّفهم الأصحاب فيما علمتُ»، يدرج كلّ من مُدح سواء ذُم أم لا، وفي الجزء الآخر «في المجروحين والمجهولين» يُدرج كلّ من ذمّه الرجاليون سواء ورد في حقّه مدح أيضاً أم لا. وهذا ما سيفسّر لنا تكرار بعض الأسماء في القسمين، كهشام بن الحكم الذي ورد اسمه في الممدوحين لورود مدحٍ فيه، ثم ورد مرّةً أخرى في المذمومين لذمٍّ قيل في حقّه. وبهذه الخطوة فرز ابن داوود آراء الرجاليّين في حقّ الرواة مع تجاوز التعارض الذي قد يحصل بين مدحٍ وذم.

أمّا العلامة الحلي، فقد خطى خطوةً أخرى نحو الأمام مقارنة بما فعله ابن داوود في تقسيمه؛ فصار يعطي رأيه في أولئك الممدوحين والمذمومين، فمعياره في القسم الأول من يَقبل روايته، وفي القسم الثاني من يردّ روايته، فربَّ ممدوح لا يقبل العلامةُ روايته فيدرجه في القسم الثاني، وآخر مذموم عند غيره لكنّه يَقبل روايته فيورده في القسم الأوّل، كعلي بن فضّال الذي أورده في الأوّل، أمّا من ورد فيه مدحٌ وذم فلا يدرجه في القسمين ـ كما فعل ابن داوود ـ إنما يدرجه حيث رجّح عنده أمره، فإن كان ممن يَعمل بروايته ففي القسم الأوّل وإلا ففي الثاني، وإن توقف في أمره أدرجه في القسم الثاني؛ لأنّ نتيجة التوقف هي عدم العمل بالرواية.

الفارق الثاني: دأب ابن داوود على ذكر مصادر المعلومات التي ذكرها في كتابه، خلافاً للعلامة الذي نقل كثيراً عن المصادر الرجالية الخمسة بالنصّ في بعض الموارد دون الإشارة إلى ذلك، إلا فيما لو اختلفت آراؤهم حول شخصٍ ما، فإنّه يذكر رأي كلّ منها ـ أي المصادر الخمسة ـ؛ ولذا ذهب المحقّق التستري (١٤٠٥هـ) إلى أنّ العلامة الحلي إذا ذكر معلومةً ما ولم يُشر إلى الآراء فيها، فهذا دليل على اتفاق المصادر الخمسة عليها وإن لم ترد فيما لدينا من مصادر (قاموس الرجال ١: ٣٧)، هذا فيما نقله عن المصادر الخمسة الرجالية. وإن نقل عن غيرها من المصادر كالعقيقي وابن عقدة فإنّه يذكر مصدره.

الفارق الثالث: يعدّ ابن داوود المهمَلين الذين لم يرد في حقّهم شيء من علماء الجرح والتعديل، يعدّهم في الممدوحين؛ لذا عَنْوَنَ الجزء الأوّل بـ«ذكر الممدوحين ومن لم يضعّفهم الأصحاب فيما علمت»، وربما يُفهم من هذا أنه يقبل خبر المهمل، أو لا أقلّ من قبوله له مع أدنى شاهد. وهذا بخلاف العلامة الحلّي الذي لا يعدّ المهمَلين في القسم الأول إلا إذا رجّحهم.

هذه هي أهم الفروق بين العلامة وابن داوود في كتابيهما الرجال والخلاصة.

٤.٣ـ (كتاب الخلاصة) والخطوة الجادّة نحو التقعيد الرجالي

أثار العلامة الحلّي في طيّات هذا الكتاب ـ خلاصة الأقوال ـ مجموعةً من الآراء والنظريات شكّلت الأسس الأوّلية لتكوّن كلّيات علم رجال الحديث. وقد تنامت هذه الأسس بشكل تصاعدي في القرون التالية حتى أفردها الرجاليّون في مقدّمات كتبهم أو خواتيمها، تحت عنوان (الفوائد الرجاليّة).

ولا بأس هنا بذكر أبرز هذه الإثارات التي أسّست للقواعد الرجالية فيما بعد:

١ ـ أعلن العلامة الحلّي لأوّل مرّة بشكل واضح ـ بحسب ما بأيدينا من مصادر ـ الاعتمادَ على آراء ابن الغضائري في توثيقاته وتضعيفاته، ويمكن الاطّلاع على هذا الاعتماد بجولة عابرة في ثنايا كتاب الخلاصة.

هذا الإعلان سيشكّل لاحقاً واحدةً من أهمّ وأكثر المسائل خلافاً بين الرجاليّين، وهي صحّة نسبة الكتاب لابن الغضائري وحجّيّة آرائه فيه.

٢ ـ الاعتماد على توثيقات ابن عقدة الزيدي الذي لم يُعرف طريق العلامة إلى كتابه، فهل يُقبل ما نقله عن ابن عقدة أم لا؟!

٣ ـ يُفهم من بعض ما أورده العلامة في حقّ بعض الأشخاص أن من ترحّم عليه الإمام كان ثقةً؛ لأنّ الترحّم توثيق للمترحَّم عليه؛ كما في إسماعيل بن الخطّاب على ما فهمه بعضٌ، حيث قال: «قال النجاشي: حدّثني محمد بن قولويه، عن سعد، عن أيوّب بن نوح، عن جعفر بن محمد بن إسماعيل، قال: أخبرني معمّر بن خلاد رفعت إلى الرضا عليه السلام ما خرج من غلّة إسماعيل بن الخطاب بما أوصى به إلى صفوان. فقال: رحم الله إسماعيل بن الخطّاب بما أوصى به إلى صفوان ورحم صفوان؛ فإنّهما من حزب آبائي، ومن كان من حزب آبائي أدخله الله الجنّة. ولم يثبت عندي صحّة هذا الخبر ولا بطلانه؛ فالأقوى الوقف في روايته» (خلاصة الأقوال: ٥٧).

ويقرِّب العلامة الفضلي اعتماد الحلّي على الترحّم في التوثيق بقوله: «إنّ مفهوم تعليق العلامة على رواية الكشي، وهي قوله (لم يثبت عندي..) أنه يذهب إلى أنّ ترحّم الإمام المعصوم توثيقٌ للراوي..» (أصول علم الرجال: ٧٦).

ومن هنا تكوّنت قاعدة رجالية لتوثيق الرواة، وهي: وثاقة كلّ من ترحّم عليه الإمام. فجاء مَنْ بعده من الرجاليين وتجاوزوا من ترحّم عليه الإمام إلى من ترحّم

عليه العلماء، فهل يدلّ ذلك على وثاقته أم لا؟ ووقع جدلٌ في هذا الأمر كانت فيه آراء متعدّدة.

٤ ـ طرح العلامة الحلّي هنا نظريّة حجيّة خبر العدل الإمامي، والذي يعني أنه لا يقبل من أخبار الآحاد إلا ما كان راويه عادلاً إماميّ المذهب، وهذا الأمر واضح في كتابه، فلم يورد في القسم الأوّل من كتابه إلا الإماميّين، وأمّا غيرهم ممن وردوا فيه فلأمور أخرى دعمتهم، كأن تكون الطائفة ممّن عملت برواياتهم وغيرها من الدعائم. فهذا علي بن الحسن بن فضّال الذي يصرّح العلامة الحلّي بأنّه فاسد المذهب؛ لأنّه فطحي، نجده يقبل برواياته ويعمل بها (خلاصة الأقوال: ١٧٧).

إلا أنّه بمراجعة بقيّة كتبه الكثيرة الفقهية والأصولية، يظهر اضطرابٌ واضح جداً في كلامه، ففي كتاب مختلف الشيعة يقول في ردّه لرواية: «..والجواب: الطعن في السند؛ فإنّ زرعة وسماعة في طريق هذا الحديث، وهما وإنا كانا ثقتين إلا أنهما واقفيّان..» (مختلف الشيعة ١: ٢٦٠)، إلا أنّه في موضع آخر من الكتاب نفسه يقول: «..وإن كان في طريقه الحسين بن المختار، وهو واقفي، إلا أنّ ابن عقدة وثّقه..» (مختلف الشيعة ١: ٣٠٤)، وغيرها من المواضع في هذا الكتاب وغيره (لمزيد من الاطّلاع حول هذا الموضوع، راجع: حيدر حب الله، نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي، التكوّن والصيرورة: ١٧٥).

هذا الاضطراب في كلامه حيّر الباحثين، فعلى ماذا يعمل الحلّي، هل على خبر العدل أو مطلق خبر الثقة؟! أم أنّ ذلك نتاج طبيعي لبدايات تطبيق النقد السندي بالطريقة الجديدة؟

٥ ـ حيث إنّ العلامة الحلّي في هذا الكتاب يذكر آراء مختلف الرجاليين، ففي

بعض الموارد تختلف تقويماتهم لرواة الحديث وتتضارب، كأن يوثّق النجاشي شخصاً قد ضعّفه ابن الغضائري و.. وهنا أسّس العلامة قاعدةً رجالية مفادها: متى ما تعارض توثيق الشيخين النجاشي والطوسي مع تضعيف ابن الغضائري قُدّم قولهما على قوله؛ مثلاً في ترجمة إبراهيم بن سليمان بن عبد الله بن حيان: «...قال الشيخ أبو جعفر الطوسي (رحمه الله): إنه ثقة في الحديث.. وضعّفه ابن الغضائري، فقال: إنه يروي عن الضعفاء وفي مذهبه ضعف. والنجاشي وثّقه كالشيخ، وحينئذ يقوى عندي العمل بما يرويه» (خلاصة الأقوال: ٥٠)، وغيره.

ولعلّ مثل هذه القواعد التي جاءت في كلمات العلامة الحلّي ترجع إلى الأوثقيّة ودرجة حصول اليقين، فمع تعارض نصّ الشيخين ونصّ الغضائري يقدّم نصّهما؛ لكونه أقوى في إفادة الوثوق.

٦ ـ يؤسّس العلامة الحليّ في بعض الموارد قاعدةً مفادها عدم التعارض بين الوثاقة في الراوي وكون الراوي ممّن يروي عن الضعفاء، فقد قال في ترجمة إدريس بن زياد الكفرثوثاني: «..وقال ابن الغضائري: إنه خوزي الأم روى عن الضعفاء. والأقوى عندي قبول روايته؛ لتعديل النجاشي له. وقول ابن الغضائري لا يعارضه؛ لأنه لم يجرحه في نفسه ولا طعن في عدالته» (خلاصة الأقوال: ٦٠) ، فهذا النصّ يكرّس هذه القاعدة في رفع التنافي بين الوثاقة والرواية عن الضعفاء.

٧ ـ يذهب العلامة الحلّي إلى أنَّ كثرة رواية المشايخ عن راوٍ ما علامة وثاقة هذا الراوي، كما يظهر في ترجمته لعليّ بن محمد بن قتيبة النيسابوري، حيث قال: «..تلميذ الفضل بن شاذان، فاضل، عليه اعتمد أبو عمرو الكشي في كتاب الرجال» (خلاصة الأقوال: ٧٧). فكأنّه اعتمد عليه؛ لأنّ الكشي اعتمد عليه.

٨ ـ يكاد يستفاد من العلامة الحلّي في هذا الكتاب أنّه يَعتبر من شهد مشاهد

النبيﷺ أو شهد مع أهل البيتعليهم السلام مشاهدهم فإنّ شهوده هذا دليلٌ على وثاقته ما لم يكن هناك معارِض، ولهذا أدرجهم في الموثقين دون بيان علّة أخرى للتوثيق، كأنس بن معاذ بن أنس بن قيس الأنصاري، حيث قال فيه: «..شهد بدراً وأُحداً» (خلاصة الأقوال: ٧٥)، وأوس بن ثابت، قال في حقّه: «..من أصحاب رسول اللهﷺ، شهد بدراً والعقبة مع السبعين، وآخى رسول اللهﷺ بينه وبين عثمان بن عفّان» (خلاصة الأقوال: ٧٧).

بهذه الإثارات السريعة والأوّليّة، أسهم العلامة الحلي ـ إلى جانب زميله ابن داوود ـ في تكوين أحد أهم فروع هذا العلم، وهو الكلّيات والقواعد الرجالية التي ستغدو فيما بعد من أنشط فروع هذا العلم.

(الخلاصة) محور الدراسات الرجالية، الشروح والخلاصات والتعليقات

ثمّة ظاهرة تكاد تتميّز بها المدارس الدينية عن غيرها، وهي أنه إذا وُجد كتاب يتمتّع بميّزات منهجية وثراء في المعلومات، فإنه يغدو محوراً للدراسات في مجاله، فعلى سبيل المثال في البيئة الشيعية هناك كتاب (شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام) في علم الفقه، و (كفاية الأصول) في علم الأصول وغيرها الكثير، حيث أخذ هذان الكتابان دوراً محوريّاً في الدراسات الفقهيّة والأصوليّة اللاحقة عليهما، وصارا متناً تدور البحوث العلميّة حولهما وعلى أساسهما.

وهذه الظاهر تعطي مؤشراً على أهميّة وتأثير ذلك الكتاب في المناخ العلمي في وقته، إذ لو لم يكن له تأثير ولم يحظَ بخصائص وميزات ترجّحه، إلى جانب النفوذ العلمي الفاعل لمؤلّفه، لما وصل الكتاب إلى هذه المرحلة.

ويمكننا القول بأنّ هذا الأمر قد تحقّق على صعيد علم الرجال أيضاً، وذلك

مع كتاب الخلاصة للعلامة الحلّي، فقد شكّل هذا الكتاب محوراً للدراسات الرجاليّة فيما بعد، فكُتِبَت حوله الشروح والتعليقات والتلخيصات، نذكر هنا أهمّها:

أ. التعليقات/الحواشي:

١ـ السيد علي بن عبدالحميد النيلي (ق٩هـ).

٢ـ الشهيد الثاني زين الدين الجبعي العاملي (٩٦٦هـ).

٣ـ الشيخ حسين بن عبدالصمد العاملي، والد الشيخ البهائي(٩٨٤هـ).

٤ـ السيد محمد العاملي (صاحب المدارك) (١٠٠٩هـ).

٥ـ الشيخ نور الله الشوشتري (١٠١٩هـ).

٦ـ السيد ماجد البحراني (١٠٢٨هـ).

٧ـ الشيخ البهائي (١٠٣١هـ).

٨ـ الشيخ مساعد بن بديع الحويزي (ق١١هـ).

٩ـ الشيخ سليمان الماحوزي (١١٢١هـ).

ب. التخليصات:

١ـ الشهيد الثاني زين الدين العاملي (٩٦٦هـ).

٢ـ السيد محمد رضا الموسوي الشيرازي (ق١٤هـ).

٣ـ محمد جواد الإصفهاني (١٣١٢هـ).

٤ـ محمد جواد حسين آبادي (ق١٤هـ).

ج. الترتيبات:

١ـ علي بن حيدر القمي (ق١٠هـ).

٢ـ الشيخ عزيز الله المجلسي (١٠٧٤هـ).

د. المستدركات:

الميرزا لطف علي التبريزي الشيرازي (١٣٥٠هـ).

تبلور ظاهرة المصطلحات الجديدة في هذه الحقبة

في هذه المرحلة أيضاً، وبعد تراكم هذا العدد من المصادر الرجالية وتشكُّل الأرضية الأساسيّة لعلم الرجال، راجت بعض المصطلحات لتصنيف وفرز المصادر الرجالية الأساسية، نشير إليها للتوضيح وللنفع، وأهمّها ما يلي:

١ـ **الأصول الرجالية الأربعة الأولى**: ويقصد بها كتاب الكشي، وفهرست النجاشي، وفهرست الطوسي، ورجال الطوسي.

٢ـ **الأصول الرجاليّة الخمسة الأولى**: وهي الأربعة السابقة، بإضافة ضعفاء ابن الغضائري.

٣ـ **الأصول الرجالية الثمانية الأولى**: وهي الأربعة الأولى، بإضافة رجال البرقي، ورسالة أبي غالب الزراري، ومشيخة الصدوق ومشيخة الطوسي، حيث يفضّل بعضهم جعلهما في سياق علم الرجال.

٤ـ **الأصول الرجالية التسعة الأولى**: وهي الثمانية السابقة، بإضافة ضعفاء ابن الغضائري.

٥ـ **الأصول الرجالية الأربعة الثانوية**: وهي فهرست منتجب الدين، ومعالم ابن شهر آشوب، ورجال ابن داوود، وخلاصة العلامة الحلّي.

خاتمة

ونكتفي بهذا القدر الموجز من استعراض أهم مسارات علم الرجال والجرح

والتعديل عند الإمامية في القرون الثمانية الهجرية الأولى، وبهذا نكون قد تعرّفنا على تاريخ هذا العلم عندهم، وأهم علمائه وأهم كتبه وبعض الأمور المفيدة المتعلّقة بذلك. وأمّا المراحل اللاحقة فهي مراحل الموسوعات الضخمة والدراسات الموسّعة جداً والتي بلغت عشرات المجلدات في هذا السياق، لكنّ المصادر الأولى والأسبق زمناً هي ما جاء في القرون الثمانية الأولى، ومن أراد التوسّع فيمكنه مراجعة المطوّلات في هذا المجال، كما يمكنه مراجعة كتابنا (دروس تمهيدية في تاريخ علم الرجال عند الإماميّة).

الفصل الثالث

تقويم الحديث الإمامي

المواقف والاتجاهات والإشكاليّات

مقدّمة

تنوّعت المواقف والآراء من قيمة الحديث الذي نقلته الطائفة الإماميّة في كتبها الحديثية والتفسيريّة وغيرها عن النبي صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم وأهل بيته وصحابته، فمن فريق يذهب إلى القول بأنّ كلّ أحاديث الإماميّة في المصادر الأمّ الرئيسة هي أحاديث معلومة الصدور أو حجّة ومعتبرة، وأنّه لا حاجة للبحث في أسانيدها وطرقها من حيث المبدأ، إلى فريق يرى أنّ الأحاديث الشريفة المنقولة في كتب الإماميّة لا قيمة لها على الإطلاق، وأنّها لا تصلح للاحتجاج بها أو إخراجها شاهداً في أيّ مسألة دينية، وأنّه لا يوثق بها ولا يطمأنّ لها، وكلّها أحاديث متهالكة منكرة تالفة الأسانيد ضعيفة المتون وركيكتها.

وبين هذين الفريقين يذهب غير واحد من المحدّثين والعلماء، من الذين يقولون بأنّ الكثير من الأحاديث عند الإماميّة ضعيف، لكنّ الكثير من الأحاديث أيضاً صحيحة أو حسنة معتبرة يحتجّ بها.

بدورنا، ولكي نطلّ في هذا الكتاب/ المدخل على قيمة الحديث عند الإماميّة ـ بعد أن خضنا في الفصلين السابقين التعريف المختصر بأمّهات الكتب والمصنّفين، وهي الكتب الأربعة والمحمّدون الثلاثة (الطوسي والصدوق والكليني)، وبأمّهات مصادر الرجال والجرح والتعديل عندهم ـ سوف نحاول دراسة الاتجاه

الأوّل ذي النزعة اليقينية، وهو الذي مال إليه بعض علماء الإخبارية الشيعة، ونتعرّض لأدلّته وتقويمها، ثم بعد ذلك نذهب ناحية الاتجاه الثاني، وهو الذي يميل إليه الكثير من علماء أهل السنّة، لننظر في مبرّراته ومنطلقاته وهواجسه ونقوّمها وفقاً لما نراه هو الصحيح، **وبهذا نخرج بالنتيجة النهائية ـ كما سوف نرى بحول الله ـ وهي أنّ الحديث الإمامي منه صحيح ومنه غير صحيح، سواء كان في الكتب الأربعة أم في غيرها، وعلى الله التوكّل في معالجة هذه الأمور.**

الاتجاه الأوّل

□ اتجاه يقينيّة المصادر الحديثية الشيعية الأمّ (الكافي و..)

مناقشة ونقد وتقويم

تمهيد في مفاتيح مدخليّة ضرورية

في التاريخ الاسلامي ذهب جماعة من العلماء المسلمين إلى الاعتقاد بيقينية بعض المصادر الحديثية أو كونها شبه متيقّنة، مثل بعض الإخباريين عند الشيعة، حيث اعتقدوا أنّ بعض مصادر الحديث، كالكتب الأربعة على الأقلّ ـ هي من الأخبار الآحادية المحفوفة دوماً ومطلقاً بالقرائن القطعية المؤكّدة ليقينيّتها، مضافاً لتواتر بعضها. وكذلك بعض علماء أهل السنّة حيث اعتقدوا بيقينية (أو شبه يقينيّة) الروايات الواردة في الصحيحين.

ولابدّ لنا من تقويم هذه النظرية؛ نظراً لأهميتها، كونها تدرج عدداً كبيراً من نصوص الحديث في الأخبار المحفوفة بقرائن اليقين، لكن وقبل أن نشرع لابد من الإشارة إلى بعض الأمور:

أ ـ بين اليقينية والحجيّة، تمييز ضروري

إننا ندرس هنا مثل: القول بيقينية الكتب الأربعة، لا القول بحجيّتها

واعتبارها، فهناك فرق بين هاتين النظريّتين، فقد ذهب بعض الإخباريين الإماميّة إلى القول باليقينية، فيما ذهب فريق آخر ـ كالعلامة المجلسي ـ إلى القول بالحجية، ومن الواضح أنّ القول بالحجية لا يستبطن اليقين؛ لأن الحجية تجامع الظنّ بالواقع، فقد يكون الحديث ظنيّ الصدور لكنّه حجّة، مثل الشهادة التي يدلي بها الشهود في المحكمة أمام القاضي، فهي حجّة من باب حجيّة البيّنة لكنّها قد لا تورث علماً بالضرورة، كما هو واضح، وقد فصّلنا استعراض مواقف علماء الإماميّة الإخباريين في يقينية وحجيّة الكتب الأربعة في كتابنا (نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي: ٢١٣ ـ ٣٦١)، فلا نعيد ولا نطيل.

وهكذا الحال عند أهل السنّة، حيث يذهب بعضهم إلى اليقينية، لكنّ بعضهم الآخر لا يرى يقينية الصحيحين، وإنّما يرى أنّهما بكلّ رواياتهما يحتويان شرط الحديث الصحيح، بمعنى الحجّة.

من هنا، لن نتعرّض لبحث الحجية، فهو من شؤون مباحث حجية أخبار الآحاد، وإنما يعنينا هنا فقط بحث اليقينيّة، وسنذكر فقط ـ تبعاً لذلك ـ أدلّة اليقينية دون غيرها.

ب ـ انقسام الرأي عند الإخباريّين في يقينية الكتب الأربعة

لم يذهب علماء الإخبارية بأجمعهم ـ كما قد يتوهّم ـ إلى القول بيقينيّة مصادر الحديث أو بعضها عند الإماميّة، بل انقسموا فئتين، فما قد ينسب إليهم من القول باليقين مطلقاً في غير محلّه، وتفصيله موكول إلى دراستنا «نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي»، وهذا معناه أنّ بعض علماء الإخبارية من الإماميّة قالوا باليقينية، وإلا فسائر علماء الإخباريّة، فضلاً عن سائر علماء الإماميّة من غير

الإخباريين، لا يقولون بيقينيّة الكتب الأربعة، فضلاً عن غيرها.

ج ـ معنى اليقين في مجال الحديث الشريف

ماذا يقصد باليقين هنا عند من قال بيقينية مصادر الحديث الأساسيّة؟

إذا رجعنا إلى من يمكننا اعتباره مؤسّس هذه النظرية هنا على الصعيد الشيعي الإمامي، وهو الشيخ محمد أمين الاسترآبادي (١٠٣٦هـ)، نجده يرى أنّ كلّ خبر الثقة هو بنفسه من مصاديق الخبر المحفوف بالقرينة الموجبة لليقين (الفوائد المدنيّة: ١٠٧)، وهذا ما كنّا ناقشناه في محلّه، من هنا بدأ مفهوم العلم يأخذ منحى آخر في الفكر الإخباري، إذ ذهب الإخباريون إلى أنّ مصطلح العلم في اللغة العربية له مصداقان أساسيان: أحدهما: الاعتقاد الجازم النافي للخلاف، وثانيهما: الاعتقاد الذي يجعل احتمال الخلاف بعيداً، أي الظنّ القويّ المتاخم للعلم، واعتقدوا أنّ التفسير الأرسطي لمفهوم العلم لم تعرفه ـ بوصفه تفسيراً حصريّاً ـ اللغةُ العربية، فما نسمّيه اليوم اطمئناناً في أصول الفقه والذي قد يبلغ أحياناً التسعة والتسعين في المائة مثلاً قد لا يكون شيئاً غير العلم في العرف واللغة اللذين تقوم عليهما عملية تفسير النصوص الدينية.

وبهذه الطريقة تتأسّس داخل مفهوم العلم حالة من التشكيك (تعدّد الرتب)، أي أنه مفهوم مشكّك وليس متواطئاً، كما يذهب إلى ذلك الفيض الكاشاني (الحقّ المبين: ٨، ٩)، وربما على أساس ذلك اعتبر المحدّث نعمة الله الجزائري (١١١٢هـ) أنّ العلم ينقسم إلى قسمين: علم منطقي، وعلم شرعي (كشف الأسرار ٢: ١٠٦ ـ ١٠٧)، وكأنّ المفهوم الواسع للعلم والذي يستوعب الظنّ القويّ جدّاً هو المسمّى بالعلم الشرعي عنده.

وعلى هذا الأساس، فلا ينبغي تصوّر أنّ مراد الإخباريين من يقينية بعض مصادر الحديث هو اليقين البرهاني الذي يختاره الفلاسفة والمناطقة والذي يعني الجزم بالشيء جزماً يستحيل معه الانفكاك، بل اليقين بالمعنى الذي يكفي فيه أن يعطي اطمئناناً للنفس، ولهذا وجدناهم كثيري اليقين، حتى زعم الحرّ العاملي أنّ هناك أكثر من عشرة آلاف مسألة في الأصول والفروع متواترة الأخبار فيها بشهادة العلماء (الفوائد الطوسيّة: ٢٦١).

د. دائرة يقينيّة الأخبار عند أنصار اليقين الحديثي

إنّ دائرة الأخبار اليقينية عند أنصار هذه النظرية مختلَفٌ فيها، حيث ذكر بعضهم اختصاصها بالكتب الأربعة عند الشيعة الإماميّة، فيما ذهب بعضٌ آخر إلى الشمول لمطلق الكتب التي عُلم اعتماد الشيعة عليها، مثل بعض كتب الشيخ الصدوق (٣٨١هـ)، فليس هناك شكل واحد للنظرية، بل توجد داخلها اتجاهات، لهذا نركّز البحث على القدر المتيقّن وهو الكتب الأربعة، ومنه يظهر الحال في غيرها.

هـ. معركة النزعة اليقينية الحديثيّة عند السنّة

لا تقتصر نزعة اليقين على الوسط الشيعي الإمامي، بل هي موجودة في الوسط السنّي أيضاً، فبعض أهل السنّة يذهبون إلى ما يشبه مطابقة كلّ حرف من صحيحي مسلم والبخاري للواقع، ويرون أنهما أصحّ الكتب بعد القرآن الكريم؛ لهذا سنستعرض هنا المبرّرات التي انطلق منها الفريق السني أيضاً لتبرير موقفه هذا.

بل الأمر أكثر تشدّداً في الوسط السني؛ لأنّ القول بصدق صحيحي الشيخين أدّى إلى مهاجمة كلّ من يحاول المناقشة فيهما سنداً أو متناً، وساد جوّ من الحظر عن أن يطال أحد هذين الكتابين بالخصوص بالنقد والمراجعة، حتى أن أيّ نقض كان يعدّ توهيناً للشيخين وطعناً بجهود السلف، ومحاربةً للسنّة النبوية، وما إلى ذلك من وجهات نظر، الأمر الذي لا نجده بهذه الشدّة في الوسط الإمامي بحقّ الكتب الأربعة فضلاً عن غيرها.

وفي هذا السياق، جاءت الحرب الشديدة التي شنّت على مجموعة من النقاد السنّة؛ لتعرّضهم للكتب الستّة الحديثية، لاسيما الصحيحين، وكان من أوائل من سجّل ملاحظات نقدية على صحيح البخاري في العصر الحديث الشيخ محمد رشيد رضا، الذي كانت له بعض الوقفات مع بعض روايات هذا الكتاب، وهو ما عرّضه لنقد بعض التيارات السلفية رغم أنه كان مقرّباً منهم، وفي عام ١٩٥٧م صدر كتاب «أضواء على السنّة المحمّدية أو دفاع عن الحديث» لمحمود أبو رية مشاركاً بشكل فاعل هذه المرّة في نقد طال صحاح أهل السنّة، وهو ما فجّر في وجهه عاصفة قوية.

وسرعان ما تطوّر الموقف النقدي واشتدّ، فقد طالب محمد أبو زيد الدمنهوري بإحراق صحيحي البخاري ومسلم؛ ليرتاح الناس منهما حسب رأيه، ثم تتالى نقاد الصحيحين لاسيما نقداً متنياً، فكتب زكريا أوزون كتاب «جناية البخاري» تعرّض فيه للعديد من روايات البخاري ونقدها، وكتب حسن حنفي «من نقد السند الى نقد المتن» متخذاً البخاري ورواياته أنموذجاً (انظر ما يرتبط بهذه الحركة النقديّة: حيدر حب الله، نظرية السنّة: ٥١٠ ـ ٥١٩).

وفي عام ١٣٨٦هـ نشرت جميعة الإصلاح الاجتماعي في الكويت كراساً في

الدفاع عن صحيح البخاري حمل عنوان «كلّ ما في البخاري صحيح»، رداً على ما كتبه عبد الوارث كبير تحت عنوان «ليس كل ما في صحيح البخاري صحيحاً»، وهو مقال كان نشره في مجلّة الوعي الإسلامي الكويتية، والملفت أن الكرّاس النقدي ورد في مطلعه رسالة مفتوحة كتبها اثنان وثلاثون أستاذاً في جامعات سوريا، استنكروا فيها ما كتبه عبد الوارث كبير، وناشدوا أمير الكويت كسر هذه الأقلام ومواجهة نشر هذه المقالات (محمد صادق النجمي، أضواء على الصحيحين: ٨٠ ـ ٨١).

لكنّ حركة النقد مع ذلك تواصلت، وقد أصدر ابن قرناس مؤخراً كتاب «الحديث والقرآن» سجّل فيه انتقادات مركّزة على كلّ من روايات صحيح البخاري والكافي.

وقد ساهم الشيعة في نقد صحاح أهل السنّة، وكان من الأوائل في هذا المجال الشيخ محمد حسن المظفر؛ إذ خصّص بحثاً موسّعاً في كتابه «دلائل الصدق» لإثبات ضعف أمهات مصادر الحديث السنية وعدم صحّة الاعتماد عليها، كما ألّف كتاباً أسماه «الإفصاح عن أحوال رواة الصحاح»، كشف فيه أسماء مئات الرواة الذين تكتنفهم ملابسات وتضعيف وردوا في أسانيد الكتب الستّة السنّية، كما ألّف الشيخ محمد علي آل عز الدين العاملي (١٣٠١هـ)، كتاب «تحية القاري إلى صحيح البخاري» انتقد فيه بعض مرويات هذا الكتاب، وقد وصف السيد محسن الأمين العاملي الكتاب بأنه عزيز النظير (أعيان الشيعة ٩: ٤٤٨)، وألّف أيضاً كتاب «كشف المتواري في صحيح البخاري».

وساهم السيد هاشم معروف الحسني في النقد، فكتب في «الموضوعات في الآثار والأخبار» و «دراسات في الحديث والمحدّثين» نقداً على الكتب الستّة

السنّية، إلى جانب النقد على المصادر الحديثية الشيعية الأولى ككافي الكليني وغيره، كما كتب شيخ الشريعة الإصفهاني (١٣٣٩هـ) كتاباً تحت عنوان: (القول الصراح في البخاري وصحيحه الجامع، دراسة فقهية وأصولية في الحديث والرجال وعقائد أهل السنّة حول البخاري وكتابه الصحيح)، ويسمّى الكتاب أيضاً بالقول الصراح في نقد الصحاح، وهي التسمية التي وضعها الآغا بزرك الطهراني (١٣٨٩هـ) له.

وساهم السيد المعاصر علي الحسيني الميلاني في النقد، مستفيداً من مثل الإصفهاني، فسجّل في كتابه «استخراج المرام» نقداً على أبرز الصحاح السنية، وعلى رأسها صحيحا مسلم والبخاري، كما كتب الشيخ عبد الحسين الأميني في المجلد الخامس من «الغدير» بحثاً موسّعاً في أسماء الوضاعين طال بهم صحاح أهل السنّة أيضاً.

وألف الشيخ المعاصر محمد صادق النجمي كتاب «أضواء على الصحيحين» الذي نشر باللغتين: العربية والفارسية، نقداً على صحيحي البخاري ومسلم، وساهم الشيخ حسين غيب غلامي الهرساوي في النقد في دراسته المفصّلة عن «الإمام البخاري وفقه أهل العراق»...إلى غيرها من المساهمات النقدية السنية والشيعية في دراسة الصحاح السنية المعروفة.

وطبعاً لم نتعرّض لحركة نقد الكتب الأربعة في الوسط الشيعي اكتفاءً بما فصّلناه في كتابنا: «نظرية السنّة»، فليراجع (نظرية السنّة: ٥٢٠ ـ ٦٧٥).

وبصرف النظر عن مجمل ما تقدّم، يظهر أنّ الحالة الغالبة في نقد الصحاح ـ سواء عند الشيعة أم السنّة ـ هي النقد المتني، وليس النقد المنهجي والسندي، باستثناء بعض المحاولات مثل محاولات المظفر وأمثاله، وكثير ممّا سجّل نقداً متنياً

هنا أو هناك لم يكن نقداً في واقع الأمر، بقدر ما كان استمزاجاً أو ترجيحاً لموقف مسبق، لهذا يفترض ممارسة دقة عالية في ممارسة منهج نقد السند والمتن معاً، إلى جانب ضرورة دراسة المنطلق المعرفي الذي يبرّر سدّ باب النقاش في صحّة أحاديث الكتب الأربعة الإماميّة والكتب الستّة السنيّة.

نظريّة يقينيّة المصادر الحديثية الأمّ، الأدلّة والشواهد والملاحظات

ونشرع ـ بإذن الله تعالى ـ بالحديث عن أهمّ المستندات التي انطلق منها القائلون بقطعية ويقينية الكتب الحديثية الأمّ، وذلك كالآتي:

أدلّة يقينيّة الكتب الأربعة والصحيحين، مراجعات وتعليقات

ذكرت عدّة أدلّة للقول بيقينية الكتب الأربعة والصحيحين، وسوف نذكر أهمّها ملفتين هنا إلى أنّنا سنذكر كلّ المعطيات الممكنة والمتوفّرة في هذا الإطار في حقّ الكتب الأربعة والكتب الستّة، وسنناقش الاثنين معاً؛ لاشتراكهما في جملة من العناصر والمعطيات بما لا يحيجنا إلى فصلهما، ونذكر أهم ما طرح في هذا السياق، وهو:

١ ـ جهود علماء الحقبة الأولى أو قداسة أعمال السلف الصالح، قراءة نقديّة

الدليل الأوّل هنا، وهو أهمّ الأدلّة، بل يراه السيد الخوئي أقوى حجّة للإخباريين (معجم رجال الحديث ١: ٢٢)، يعود إلى طبيعة قراءة جهود السلف ونوعية تقويم أعمالهم وآثارهم.

ولكي أختزل هذا الدليل أنقل أفضل نصّ معبّر عنه، وهو نصّ المحدّث

البحراني، حيث يقول: «إنّ هذه الأحاديث التي بأيدينا، إنما وصلت إلينا بعد أن سهرت العيون في تصحيحها، وذابت الأبدان في تنقيحها، وقطعوا في تحصيلها من معادنها البلدان، وهجروا في تنقيتها الأولاد والنسوان، كما لا يخفى على من تتبّع السير والأخبار، وطالع الكتب المدوّنة في تلك الآثار، فإنّ المستفاد منها ـ على وجه لا يزاحمه الريب ولا يداخله القدح والعيب ـ أنه كان دأب قدماء أصحابنا المعاصرين لهم ـ عليهم السلام ـ إلى وقت المحمّدين الثلاثة في مدة تزيد على ثلاثمائة سنة ضبط الأحاديث وتدوينها في مجالس الأئمة ـ عليهم السلام ـ والمسارعة إلى إثبات ما يسمعونه خوفاً من تطرّق السهو والنسيان، وعرض ذلك عليهم، وقد صنّفوا تلك الأصول الأربعمائة المنقولة كلّها من أجوبتهم عليهم السلام. وأنهم ما كانوا يستحلّون رواية ما لم يجزموا بصحّته.. وكانوا ـ عليهم السلام ـ يوقفون شيعتهم على أحوال أولئك الكذابين، ويأمرونهم بمجانبتهم وعرض ما يرد من جهتهم على الكتاب العزيز والسنّة النبوية، وترك ما خالفهما» (الحدائق الناضرة ١: ٩ ـ ١٠).

وهذا الدليل ذكره البحراني لإثبات صحّة أمّهات الكتب الشيعية خاصّة، لكنّ روحه وعقله ومضمونه موجود عند بعض علماء أهل السنّة أيضاً فيما يخصّ أمّهات كتب الحديث السنّية كالصحيحين (راجع: العسقلاني، شرح النخبة (ضمن شرح الشرح للقاري): ٢١٩).

لكنّ هذا الإطار الذي يقوم عليه هذا الدليل إطار معرفي خاص، لا نناقشه هنا؛ لأنه لا يمكن مناقشته بنقطة أو نقطتين فقط، بل يحتاج لصورة شاملة عن التراث وتاريخ الحديث وتدوينه ورجاله.

لكننا نجد أنّ الصورة المرسومة في هذا الدليل متفائلة جداً، وكأن كلّ الرواة

صاروا صادقين؟ وكأنهم لم يخطؤوا في نقلهم؟ وكأنّ الاستنساخ كان دقيقاً؟ مع أنه في عصر الإمام الصادق والكاظم في القرن الثاني الهجري هناك تصريح بأنّ أصحاب ابن المغيرة دسّوا في كتب أهل البيت روايات كاذبة، وكأنّ جهود الكذابين انشلّت بمعجزة، وكأنه لا توجد روايات يستحيل التصديق بها، وكان وسائل الضبط الثقافي والإعلامي والطباعي متطوّرة آنذاك، مع أننا ناقشنا تمام قرائن الصدور والمضمون، وكأنّ بعض الروايات ليس مخالفاً للقرآن، وكأنه لا يوجد تعارض مستقرّ بين بعض الروايات لا تحتمل فيه التقية..

يضاف إلى ذلك أنّ مصادر أهل السنّة كلّها تؤكّد أنّ البخاري قد انتقى أحاديثه التي تقارب السبعة آلاف مع المكرّر، من عشرات بل مئات الآلاف من الأحاديث التي كانت في عصره، ونحن لا نقول بأنه ـ أي البخاري ـ كان يعتقد بعدم صحّة كلّ حديث لم يورده في صحيحه ولا أنّ مسلماً كان كذلك، بل نؤيّد كلام معظم علماء السنّة في هذا المضمار في الجملة (انظر: هدي (أو هدى في نسخ مخطوطة أخرى، كما ذكر بعض الباحثين) الساري: ٥؛ وابن الصلاح، علوم الحديث: ١٩ ـ ٢٠؛ والأعظمي، دراسات في الحديث النبوي ٢: ٥٩٩، ٦٠٠؛ وبعض العبارات التي توهم أنّ ما عدا ما كتبه في الصحيح هو ضعيف عنده ـ مثل ما نقله الشوكاني (نيل الأوطار ١: ١١) عن محمد بن يعقوب الأخرم ـ لا وجه لها، بل بعضها غير ظاهر في هذه الدعوى فلا نطيل، وهذا الأمر لا يقتصر على البخاري بل على كلّ أصحاب الكتب الحديثية عند المسلمين، إلا أن يصرّح المحدّث بالنفي، ولا تهمّنا هنا الثقافة الشعبية هنا أو هناك)..

لكن من الطبيعي أنّ عدداً كبيراً من هذه الأحاديث كان ضعيفاً، ونحن لو تأملنا في النصوص المنقولة عن أئمّة الحديث القدامى لوجدنا أنهم أخذوا

الأحاديث وسط حالة فوضى في الحديث وتناقله كانت سائدة حتى زمن أحمد بن حنبل وبعده، فقد نقل عن ابن حنبل نفسه أنه قد صحّ من الحديث سبعمائة ألف حديث، وأنّ أبا زرعة الرازي ـ كما يقول ابن حنبل ـ قد حفظ ستمائة ألف حديث (راجع: تاريخ بغداد ١٠: ٣٣١؛ وتاريخ ابن عساكر ٣٨: ٢٠؛ وتهذيب الكمال ١٩: ٩٧ ـ ٩٨؛ وسير أعلام النبلاء ١٣: ٦٩؛ وتهذيب التهذيب ٧: ٣٠؛ والسمعاني، الأنساب ٣: ٢٤؛ وتاريخ الإسلام ٢٠: ١٢٧)، فهل يمكن تصديق أنّ المسلمين تناقلوا وضبطوا عن النبي سبعمائة ألف حديث صحيح، هذا فضلاً عن أنّ ابن حنبل ـ لو صحّ هذا النقل عنه ـ يعتبر أن هناك عدداً آخر من الأحاديث غير صحيح، وربما لهذا اضطرّ البيهقي لتفسير كلام ابن حنبل بأنه أراد الأعم من النبي وفتاوى الصحابة والتابعين، كما نقل عنه ابن حجر في تهذيب التهذيب.

وقد نقلوا أنّ البخاري أخذ كتابه من ستمائة ألف حديث كما يقول ابن حجر والخطيب البغدادي وغيرهما (ابن حجر، تغليق التعليق ٥: ٤٢١؛ وتاريخ بغداد ٢: ٩، ١٤؛ وإرشاد الساري ١: ٥٩؛ وهدي الساري: ٥)، مع أنّ كتاب البخاري لا يحوي ـ كما يقول صاحب هدي الساري ـ بعد حذف المعلّقات والمتابعات سوى سبعة آلاف وثلاثمائة وسبعة وتسعين حديثاً مع التكرار (هدي الساري: ٤٦٨)، إذا حذفنا منه المكرّر تصل إلى أربعة آلاف؛ فكيف يمكن تفسير انتقاء أربعة آلاف حديث من أصل ستمائة ألف حديث ـ مهما فرضناه ترك من الأحاديث الصحيحة ـ إلا أن تكون هناك في تصوّر البخاري نفسه فوضى في تناقل الحديث، وأنّ هذه الأحاديث الكثيرة الموجودة بين المسلمين لم تكن ثابتة عن الرسول وأصحابه.

إذن فهذا كلّه يؤكّد أنّ القرن الثاني والثالث كان غاصّاً بالحديث الكثير الذي يحتاج الى جهد هائل لتمييزه عند السنّة والشيعة معاً، فهل يعقل أن يقدر شخص

واحد ـ سواء كان الكليني أم البخاري الذي يصنّف بأنه ومسلم أوّل من صنّفا في الصحيح وسط الفوضى (انظر: إرشاد الساري ١: ١٧؛ وابن الصلاح، علوم الحديث: ١٧ ـ ١٨؛ والعراقي، التقييد والإيضاح: ٢٩ ـ ٣٠؛ ومحمد عجاج الخطيب، أصول الحديث: ١٠٩) ـ على القيام بتمييز كلّ هذه الأحاديث المنتشرة في بلاد المسلمين، وقد توفّي عن عمر يناهز ٦٢ عاماً مثل البخاري، أو عن عمر يناهز ٥٥ عاماً مثل مسلم، أو عن عمر يقارب ٦٠ عاماً مثل الشيخ الصدوق وهكذا؟!

لو كلّفنا مؤسّسة ضخمة اليوم، والأحاديث متوفّرة عندها على أجهزة المعلوماتية، أن تحقّق أسانيد ومتون الحديث عند المسلمين اليوم لاحتاج عملها رغم كلّ النظام المعلوماتي الخدماتي الهائل إلى سنين طويلة، وربما توفّق وقد لا توفق، فكيف يستطيع شخص واحد مثل البخاري أو الكليني أن يقوم بهذه؟! والبخاري ألّف كتابه في ستة عشر عاماً، والكليني في عشرين عاماً، علماً أنّ البخاري ألّف ـ على المشهور ـ ستة عشر كتاباً (غير الصحيح) بعضها كتب كبيرة كالتاريخ الكبير، كما أنّ مسلماً ألف عشرين كتاباً كما يذكر صاحب تذكرة الحفاظ، وهكذا ألّف الشيخ الصدوق عشرات الكتب الأخرى غير كتاب (الفقيه)، فكيف يمكن لأفراد أن يقدّموا ـ مهما بذلوا مشكورين ـ جهداً مضموناً بشكل تام بحيث لا يتطرّق إليه احتمال الخطأ في المنهج أو السهو في أمر هنا أو هناك؟!

وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا الإشكال يتم تلافيه في العقل المحافظ عبر التربية على سرد قصص كثيرة عن الكتب الكبرى الحديثية، فالبخاري تحدّثوا عن رؤى ومنامات تؤكّد من طرف الرسول صحّة أحاديثه، بل يتضاعف الأمر فينقل عن الشيخ محمد بن عبد الرحمن شارح مختصر الخليل، أنّه قال: كنت مع شيخي الشيخ

عبد المعطي التنوسي (التونسي) في زيارة لمرقد رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم، إذ شاهدت شيخي ـ خلافاً لما أعتاده ـ يمشي خطوة إلى الأمام، ثم يتوقف هنيئة، ويكرّر ذلك حتى وصل إلى قبر الرسول، ووقف أمام القبر، وتكلّم بكلام لم أفهم ما قاله، وعندما رجعنا سألته عن قضية المشي والمكث والمحادثة غير المعتادة قال: كنت أستأذن رسول الله ـ صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم ـ بالدخول والزيارة حتى أذن، فلما دنوت منه قلت: يا رسول الله، وهل كلّ ما ورد في صحيح البخاري صحيح؟ قال: نعم. قلت: أحدّث عنك كلّ ما ورد فيه من الأحاديث؟ قال: نعم، حدّث عني (انظر: القول الصراح: ٢٠؛ وأضواء على الصحيحين: ٧٧؛ ونفحات الأزهار ١٧: ١٨٠ ـ ١٨١).

بل ذكر ابن حجر والذهبي وغيرهما، نقلاً عن أبي زيد المروزي، أنه قال: كنت نائماً بين الركن والمقام، فرأيت النبي ـ صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم ـ في المنام، فقال لي: يا أبا زيد، إلى متى تدرس كتاب الشافعي ولا تدرس كتابي؟ فقلت: يا رسول الله، وما كتابك؟ قال: جامع محمد بن إسماعيل البخاري (ابن حجر، هدي الساري، مقدّمة فتح الباري: ٤٩٠؛ وتغليق التعليق ٥: ٤٢٢؛ وسير أعلام النبلاء ١٢: ٤٣٨، و ١٦: ٣١٥؛ وذمّ الكلام وأهله ٢: ١٩٠ و..).

وهذا ما حصل في قصص كثيرة حول الرعاية الربانية والنبوية لبعض مؤلّفي الصحاح (انظر حول هذه القصص وألوان الثناء و..: إرشاد الساري ١: ٥١ ـ ٥٢، ٥٦، ٥٩ ـ ٦٢، ٦٣ ـ ٦٧؛ وهدي الساري: ٥)، ومثله موجود عند الشيعة في حقّ الكافي للكليني، وفي حقّ ولادة الشيخ الصدوق أيضاً، وهي قصص ـ بصرف النظر عن المناقشة في ثبوت أحداثها ـ تعيق عمليّة نقد هذه الكتب ومؤلّفيها، وتقنع الإنسان بأنّ اليد الإلهية قد تدخّلت للعناية والتوفيق، بما يسلبه

قدرة التفكير الحرّ والنقد البنّاء.

وأخيراً يكفي القول: ما هو الدليل العلمي على هذه الصورة المتفائلة؟! وهي لوحدها بهذا المقدار متفائلة ومصادرة على المطلوب، وأقصى ما تفيد هو صحّة صدور بعض روايات هذه الكتب الحديثية، لا صدور جميعها، فهذا المقدار من الاستدلال لا يكفي للجزم بصدور ما يزيد عن عشرين ألف رواية لمن أنصف وتأمّل.

يضاف إلى ذلك أنّ هؤلاء العلماء والمحدّثين الكبار استخدموا منهج نقد السند والمتن، وهذه مناهج اجتهادية وليست حسّية كما ذكرناه غير مرّة، فما هو المبرّر العلمي الذي يجعل اجتهاد شخص بعينه مطابقاً للواقع بتمامه؟!

ولا بأس بختامٍ من كلام السيد محمد باقر الصدر، حيث يقول: «وعملية التنبيه الأكيدة من الأئمّة ـ عليهم السلام ـ على وجود حركة الدسّ، والتي أعقبها التحفّظ الشديد من قبل أصحاب الأئمّة والسلف المتقدّم من علماء الطائفة، في مقام نقل الحديث وروايته وتطهير الروايات عمّا دسّ فيها، وإن كان لها الفضل الكبير البالغ في تحصين كتب الحديث عن أكثر ذلك الدسّ والتزوير، إلا أنّ هذا لا يعني حصول الجزم واليقين بعدم تواجد شيء ممّا زوّر على الأئمّة ـ عليهم السلام ـ في مجموع ما بأيدينا من أحاديثهم، سيما إذا لاحظنا أنّ العملية كانت تمارس في كثير من الأحيان عن طريق دسّ الحديث الموضوع في كتب الموثوقين من أصحاب الأئمة» (الصدر، بحوث في علم الأصول ٧: ٤٠ ـ ٤١).

هذا ما نراه الجواب الأسلم على هذا المنهج في التعاطي مع التراث، وهو المنهج الذي يرى في أمّهات مصادر الحديث ديناً خالصاً لم يتطرّق إليه الشكّ أو الخطأ أو الاشتباه أو نحو ذلك، إنّنا نراه منهجاً نفسيّاً عفويّاً أيديولوجيّاً محاطاً بجوّ قصصي

مثير، أكثر من كونه منهجاً علميّاً نقديّاً تحليليّاً تاريخياً عقلانيّاً.

ملاحظات النقّاد الأصوليّين على دليل جهود السلف، تأملات وتحليلات

نعم سجّل بعض العلماء بعض الملاحظات على هذا المنهج أيضاً، أبرزها:

الملاحظة الأولى: ما ذكره السيد الخوئي ـ إشكالاً على قطعيّة الكتب الأربعة الشيعيّة ـ من أنّ أوضاع التقية حالت دون نشر الحديث علناً، فكيف بلغت النصوص حدّ التواتر لتفيد العلم ويحصل يقين بالصدور؟! (معجم رجال الحديث ١: ٢٢ ـ ٢٣).

وهذه الملاحظة غير واردة؛ لأنّ النقطة الرئيسة في مقولة الإخباريين الشيعة هنا ليست هي التواتر، وإن تردّد هذا التعبير أحياناً من بعضهم، كما فيما نقلناه عن الحرّ العاملي، وإنما احتفاف هذه النصوص بقرائن الصدور، فهم يريدون القول: إن هذه الأخبار الآحادية ليست ظنية بل حصلت عليها جهود جعلت صدقها يقيناً، لا أنّ الجهود المبذولة عليها جعلتها متواترة، فملاحظة السيد الخوئي في غير محلّها.

وبعبارة أخرى: الإخباري يدّعي يقينية الصدور؛ للتواتر والاحتفاف و.. لا أنه يدّعي خصوص التواتر ليفيده اليقين، وهكذا الحال إلى حدّ بعيد في الوسط السنّي، فعندما يقول الإخباري بأنّه يعتقد بأنّ كتاب الكليني لا يمكن أن لا يكون قد عرض على الإمام الثاني عشر عند الإماميّة فهو يقطع ويجزم بصحّة هذا الكتاب من باب إمضاء الإمام المهدي له، لا من باب حصول تواتر لكلّ رواياته في هذا المجال، وهكذا الحال في أخذ أهل السنّة بروايات البخاري في الصحيح، فليس من الضروري أن يكون من باب التواتر بل من باب اليقين بالصدور نتيجة إجماع الأمّة على الأخذ به كما سيأتي التعرّض له إن شاء الله تعالى.

الملاحظة الثانية: ما ذكره الوحيد البهبهاني وغيره من أنّ هذه الكتب متواترة النسبة إلى أصحابها، إلا أنّ رواتها ليسوا كلّهم ثقاتاً، ولا أنّ رواياتهم إلى الأئمة متواترة أيضاً (البهبهاني، الرسائل الأصولية: ١٢٣ ـ ١٢٧؛ والشهرستاني، غاية المسؤول: ٤٠٧؛ والخوئي، معجم رجال الحديث ١: ٢٣).

وهذه الملاحظة ذات منطق جيّد، بشرط أن لا تحصر نفسها بالتواتر، كما ذكرناه في الجواب عن الملاحظة الأولى، ففتح ملفّ الأصول والمصادر نفسها التي لا يحرز انتساب بعضها إلى أصحاب الأئمّة، ولو علم فروايات تلك الكتب آحادية مفردة ليس أصحاب الكتب فيها ثقات.. أمر ضروري لتحليل تطوّر الدرس الحديثي وتدوين الحديث تلك الفترة، فهناك الكثير من أصحاب الأصول عند الإماميّة ورد تضعيفهم في مصادر الرجال، وحكم بكذبهم ووضعهم في الحديث، وهم أصحاب أصول روى عنهم أصحاب الكتب الأربعة، فكيف يمكن مع ذلك تصديق صدور الروايات عن أهل البيت عبر هذا الطريق؟!

وبعبارة ثانية: إنّ أصحاب الكتب الأربعة وغيرهم إذا اعتمدوا في رواياتهم على الوثاقة فهناك أشخاص اليوم في أسانيد رواياتهم أعلن كذبهم صراحةً من جانب أشخاص لا يقلّون في نقد الرجال ومجال الجرح والتعديل عنهم مثل النجاشي، فكيف يحقّ لنا تجاهل هذا النقد الرجالي وادّعاء حصول يقين بالصدور لأجل تشخيص المحدّثين في عصره أو قبله بقليل، مثل محمد بن سنان وسهل بن زياد، ورواياتهما بالآلاف؟! وأما إذا اعتمدوا على الوثوق، فنحن لا نعرف ما هي معايير هذا المحدّث أو ذاك؟ وما هي القرائن التي قامت عنده؟ ولعلّه لو وصلتنا اليوم لنقدنا الكثير منها، فلعلّهم كانوا يعتمدون ـ ولو بعضهم ـ أصالة العدالة في كلّ مسلم التي لا نؤمن بها اليوم، فكيف يحصل لنا يقين بالصدور مع هذا

الوضع؟! كيف وقد اختلفوا فيما بينهم في اعتماد هذه الرواية أو تلك من مرويّاتهم!

وهذا الكلام يجري بأغلبه إن لم يكن بجميعه في حقّ المصادر الحديثية السنيّة، فإنّ البخاري ـ مثلاً ـ لو وثق فلاناً ونقل على أساس ذلك رواياته، ثم وجدنا تضعيفه في كلمات علماء رجال آخرين، فما هو الموجب لغضّ الطرف عن المضعّف والأخذ برأي البخاري، بل واعتبار تشخيصه للأمور صحيحاً وحقّاً ومعلوم الصواب؟! وهكذا الحال في جملة من رجال الحديث الكبار الذين وقع كلام في توثيقهم بأنفسهم فكيف نتجاهل هذا الأمر كلّه وننزع نزعة التسامح في تقويم الأحاديث والتي شهدها الوسط السنّي والشيعي في القرون الأخيرة؟!

الملاحظة الثالثة: إنّ هناك في الكتب الأربعة أحاديث مخالفة للثوابت اليقينية لا يمكن صدورها عن أهل البيت عليهم السلام، فكيف نلتزم مع ذلك باليقين بصدورها؟! وهذا إشكال أثاره الشيخ جعفر كاشف الغطاء، وتبعه عليه السيد الخوئي، وقد أشار العلامة المامقاني إلى وجود أحاديث مهجورة متروكة شيعيّاً في هذه الكتب (كاشف الغطاء، الحق المبين: ٣٣؛ وله أيضاً: كشف الغطاء ١: ٢٢٠؛ والخوئي، معجم رجال الحديث ١: ٣٦؛ والمامقاني، تنقيح المقال ١: ١٨٠).

والأمر عينه نجده في صحاح أهل السنّة، فهناك جملة من الأحاديث والآثار غير المعقولة والتي لا يمكن التصديق بها، وقد تعرّضت العديد من أحاديث الصحاح للنقد المتني والمضموني من قبل نقّاد الحديث، فلا معنى للقول بيقينيّة صدورها والحال هذه.

وقد حاول الإخباريّون الشيعة الإجابة عن هذه الإشكاليّة فيما يخصّ مصادر الحديث الشيعيّة، وذلك عبر طريقتين:

أ ـ الطريقة العامّة، وهي التي استخدمها الحسين بن شهاب الدين الكركي من

أنّ هذا النوع من الروايات المنكرة المخالفة للواقع صدر كلّه على نحو التقية (هداية الأبرار: ٢٢ ـ ٢٣)، فمخالفته للواقع تبطل المراد الجدّي فيه وتُعلِمُنا أنّ الإمام لم يكن يريد هذا المعنى إرادة جادّة (المدلول التصديقي كما يسمّيه علماء أصول الفقه الإمامي المتأخّرون)، وإنّما قاله على نحو التقيّة، وهذا ما لا يخدش بأصل صدور الخبر عنه، بل نبقى على يقين بالصدور، وثقة تامّة بالرواة.

ومن الطبيعي أنّ هذا الافتراض منطقي في حدّ نفسه ومعقول، إذا قبلنا بالتقيّة في بيان الدين وأحكامه ـ وقد كانت لنا وقفة نقديّة في هذا المجال ـ ولا جواب عليه سوى بمراجعة الموارد التي ذكرت هنا وهناك لتحليل مدى احتمال التقية فيها، فكما لا يصحّ الجزم بعدم جريان التقية فيها قبل المراجعة التفصيلية لها، كذا لا يصح من الشيخ الكركي الجزم بجريانها فيها قبل ذلك، من هنا نفضّل الطريقة الثانية التي اتبعها بعض الإخباريّين.

ب ـ **الطريقة الخاصّة**، وهي الطريقة التي اعتمدها مثل النمازي الشاهرودي في كتابه (الأعلام الهادية الرفيعة: ١٩٣ ـ ٢٠٤)، حيث تابع هذه المفردات الروائية التي نقد الأصوليون بها على الإخباريين، وقام بتوجيهها بتبريرات مختلفة بحسب اختلاف الروايات دون إعطاء قاعدة واحدة للموضوع، أي أنّه عمد إلى كلّ رواية رواية من روايات الكتب الأربعة التي قيل بأنّها منكرة ومرفوضة المتن، فحلّلها ودافع عنها وخرّجها بتخريجات تنفي عنها النكارة والوضع والدسّ.

وهذا هو السبيل الأفضل، ولا نتابعه هنا؛ لأنه يدخلنا في إطالة موردية ومصداقية للروايات المناقش فيها في الكتب الأربعة الشيعية والكتب الستّة السنيّة، ممّا لا مجال له هنا، مما يحيجنا إلى تتبّع كل هذه الروايات الواحدة تلو الأخرى بما لا يتحمّله هذا المختصر هنا. وإن كانت قراءتنا تختلف معه اختلافاً

واسعاً لهذه المرويّات وغيرها.

الملاحظة الرابعة: ما ذكره الملا علي كني، من أنّه لو تجاوزنا ما تقدّم، يكفي ـ حتى مع اليقين بصدق الرواة ـ احتمال السهو في الراوي أو الخطأ أو سقوط بعض الكلمات منه اشتباهاً أو خلطه بين الروايات وما شابه ذلك (توضيح المقال: ٥٧، ٥٨). وهي ملاحظة كما تجري في الكتب الأربعة تجري أيضاً في الكتب الحديثيّة السنيّة.

لكنّ هذه الملاحظة التفت إليها الإخباريون قبل قرون مع الأمين الاسترآبادي، حيث زعم أنّ روايات أهل البيت يقينية الدلالة، دون القرآن ودون النصوص النبويّة، حيث لم يعتبرهما في درجة اليقين على مستوى الدلالة، ولكي يرفع الاحتمال المثار في هذه الملاحظة طرح جملة عناصر تبدّد افتراض الخطأ أو السهو، مثل تعاضد الأخبار، وتطابق السؤال والجواب، وتناسب أجزاء الحديث وتناسقها وما شابه ذلك وكلّها عناصر تبعد هذا الافتراض عن الروايات. أما روايات النبي فيبقى فيها عنده هذا الاحتمال؛ لتطرّق نظام النسخ إليها (الاسترآبادي، الفوائد المدنية: ١٧٨ ـ ١٧٩؛ والحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة ٣٠: ٢٧١؛ والكركي، هداية الأبرار: ١٠١).

وهذا الجواب وقع محلّ جدل بين الإخباريين أنفسهم، إذ رفض بعضهم ـ وعلى رأسهم المحدّث البحراني ـ يقينية الدلالة، وأفرد بحثاً خاصاً لردّ هذا الرأي الإخباري (الدرر النجفية ٢: ١٠ ـ ٢٥) الذي ذهب إليه الاسترآبادي والكركي والحرّ العاملي.

لكن على أيّ حال، هذا الجواب الإخباري في غير محلّه؛ لأنه لو جرى فإنما تتحقّق أركانه وشروطه في بعض الأخبار، لا في تمامها، فكثير من الأخبار لا يوجد

ما يعضده، كما أنّ كثيراً منها لا سؤال فيه ولا جواب، فهذه الشواهد غير متوفرة دائماً، ولو توفرت قلّما اجتمعت، وحتى لو اجتمعت لا يحصل يقين بأنّ الراوي لم يخطئ في إنقاص قيد، فليست تمام القيود ـ لاسيما في الشرعيات ـ مما لو حذف أو أسقط من الكلام يظهر خلل في سائر مقاطع النص، كما أنّ ضمّ الراوي حديثين إلى بعضهما قد لا ينكشف حاله أيضاً، فليست هذه القرائن بالحاسمة والمتوفرة حتى تزيل الشك على مستوى عشرات آلاف الأحاديث.

بل كيف تكون الدلالة يقينيةً مع شمول ظاهرة التعارض للكثير من الروايات حتى لا يكاد بحث في الفقه إلا وفيه روايات متعارضة؟ وكيف تكون يقينيةً مع عدم ذكر السائلين في الكثير جداً من الروايات النصَّ الحرفي لأسئلتهم، مما يضع الجواب في مقابل احتمالات؟! كما لو قال: سألته عن الخمر، فقال: يحرم بيعها، فما هو السؤال؟ هل كان عن بيع الخمر، أم عن الاتجار بها بما هو أعمّ من البيع، أم كان عاماً وخصّص الإمام الجواب بالبيع؟ بل لو تخطّينا فماذا نفعل بمشاكل النُسَخ التي تموج يميناً وشمالاً بالاختلاف، وأبسط مقارنة بين «تفصيل وسائل الشيعة» وبين «الوافي» يثبت كم هو حجم اختلاف النُسَخ الذي يؤثر على الكثير من النتائج الدقيقة في الأبحاث الفقهية والعقائدية والتاريخية وغيرها. وهذه المشاكل تواجه الكثير منها المصادرُ الحديثية السنيّة أيضاً.

الملاحظة الخامسة: إنّ المحمّدين الثلاثة (الطوسي والصدوق والكليني، أصحاب الكتب الأربعة) لم تصلهم نسخ الأصول الحديثية واحدةً، بمعنى أنّ هذه الأصول لم تكن بحيث لا تحتاج إلى طريق يؤكّدها؛ لهذا ذكر الشيخ الطوسي في مشيخة التهذيب والاستبصار وفي الفهرست أيضاً، وكذا الصدوق في مشيخة الفقيه.. ذكروا طرقهم إلى أصحاب الأصول، بل قد نصّ الشيخ الطوسي على أنّ

ذكره لهذه الطرق يهدف منه رفع رواياته من الإرسال إلى حدّ الإسناد (تهذيب الأحكام ١٠: ٤ ـ ٥، المشيخة)، مما يعني أنّ وجود هذه الطرق له دور في ثبوت الكتب.

فالكتب في ذلك الزمان لم تكن تُطبع بأعداد كبيرة تشرف الدولة على طباعتها وتعاقب من يزوّرها، إنما كانت بأعداد محدودة، وعلى طريقة الاستنساخ اليدوي، وكان المستنسخون محدودين في أعدادهم، لهذا حتى لو ثبت واشتهر أنّ لحريز بن عبد الله السجستاني كتاب معروف اسمه كتاب الصلاة، إلا أنّ ذلك لا يعني أنّ أيّ نسخة عثرنا عليها من هذا الكتاب مطابقة بالضرورة للنسخة الأصل التي كتبها حريز بيده، وهذا ما يجري حتى في عصرنا الحاضر، فمجرّد وجود كتاب حريز على شكل مخطوط اليوم، ولو عاد لزمن سابق، لا يؤكّد أنه الكتاب عينه إلا إذا عثرنا على النسخة الأم أو ما في قوّتها، إذ من الممكن أن يُستنسخ الكتاب ويحذف منه أو يضاف إليه، ولهذا احتجنا إلى الطريق الذي يضمن لنا أنّ هذه النسخة التي تناقلها فلان عن فلان لم تزوّر؛ لأنهم ثقات لم يزوّروا، وإلا لاحتمل الدسّ منهم، كما حصل مع المغيرة بن سعيد وأصحابه فيما فعلوه في بعض كتب أصحاب أئمة أهل البيت، كما تنقل الروايات التاريخية، ومنها الصحيح سنداً (راجع: اختيار معرفة الرجال ٢: ٤٨٩ ـ ٤٩٠، ٤٩١).

وكذلك ما يعرف بظاهرة «النُسَخ الموضوعة»، التي كان يقوم بها بعض الوضّاعين حيث يؤلّف كتاباً كاملاً ويجعله باسم شخص آخر، كما تعرّض لبعض النماذج من ذلك الخطيب البغدادي وغيره (تاريخ بغداد ٥: ٢٧٨؛ والسمعاني، الأنساب ٥: ٣١٢؛ والأميني، الغدير ٥: ٢٩٠ ـ ٢٩١).

وعليه فعدم تطابق النسخ شاهد مؤكّد على عدم يقينية هذه الكتب وأصولها

التي وصلت إلى كبار المحدّثين.

قد تقول: إنّ ذكر الطوسي والصدوق المشيخةَ ربما يكون للتبرّك لا غير، فهم في الأصل غير محتاجين إلى ذلك؛ لشهرة الكتب والأصول والقطع بنسبتها إلى أصحابها كما ذهب إليه السيد مهدي بحر العلوم صاحب الفوائد الرجالية، فذكر الطرق والأسانيد ليس دليلاً على عدم تواتر الكتب التي استقى منها أصحاب الكتب الأربعة رواياتهم.

والجواب: إنّ هذا الكلام مجرّد افتراض، وإلا فإنّ المشيخة والفهرست لو أريد منهما التبرّك لم يذكر لكلّ كتاب عدّة طرق ويتشدّد في هذا الأمر، بل لاكتفى الطوسي بذكرها في أحد الموردين، الاستبصار أو التهذيب أو استغنى بهما عن الفهرست أو العكس، بل لحذف الكليني طريقه إلى أصحاب الأصول التي تواترت كتبهم في ذلك العصر حسب الفرض، ولم يكرّر آلاف المرات أسانيد علي بن إبراهيم عن أبيه عن النوفلي، ولا عن ابن أبي عمير، فكثرة الطرق التي ذكروها واهتمامهم الشديد بالأسانيد ـ سنيّاً وشيعياً ـ حتى لو تكرّرت كما في مثل الكليني، شاهد على أنّ السند كان حاجة، لا مجرّد تبرك يتيمّنون به، هذا مضافاً إلى ما ألمحنا إليه من كلام الطوسي من أنه إنما يذكر الطرق للخروج بروايات كتبه عن حدّ الإرسال إلى حدّ الإسناد، فهذا شاهد واضح على عدم تبركيّة هذه الطرق.

ونحن لا نطالب أمثال السيد بحر العلوم سوى بإقامة دليل على أنّ تمام كتب الحديث الأوّلية التي أخذ أصحاب المصنفات الحديثية الكبرى في القرن الثالث والرابع والخامس الهجري (عند المذاهب) رواياتهم كانت مشهورة إلى هذا الحدّ بتمام نسخها المتوفرة، رغم أنّ الوضع التاريخي للتدوين لا يسمح بهذا الكلام، ومجرّد أنّ الشيخ الصدوق في مقدّمة كتاب «الفقيه»، يؤكّد اعتماده على الكتب

المشهورة (كتاب من لا يحضره الفقيه ١ : ٢ ـ ٣) لا يعني الشهرة بهذا المعنى، إذ قد يعني أصل معروفية هذه الكتب ككتاب الصلاة لحريز، دون أن يؤدّي ذلك إلى تواتر النسخة الواصلة، وكلامنا في النسخة لا فقط في أصل وجود كتاب لحريز اسمه الصلاة.

ونضيف إلى ذلك أيضاً أنه لو كانت الكتب متواترةً وأمرها واضح، فلماذا ظلّ الكليني والبخاري ـ على ما قيل ـ عشرين عاماً أو ستة عشر عاماً حتى صنّفا كتابيهما؟! إذ على هذه النظرية يلزم أن تكون الكتب متوفّرة في الريّ أو قم أو الكوفة أو بغداد، وما عليه سوى جمعها وتبويبها، أما لو كان أمر النسخ والطرق والأسانيد محلّ بحث فهو بحاجة إلى سعي وتتبّع للتأكّد من صحّة ما بيده من كتب وأخذ الروايات والمصنّفات عن الثقات بحيث يحصل على أفضل الأسانيد وأفضل المتون. وهل يقوم أحد اليوم بذكر طريقه إلى الكليني أو البخاري كلّما روى عن كتابه روايةً؟!

وعليه، فهذا الدليل الأوّل على يقينية الكتب الأربعة والصحيحين ـ فضلاً عن غيرها ـ غير وجيه، نعم، غايته ـ بحساب الاحتمال ـ العلم بصدق بعض روايات هذه الكتب، غير أنّ هذا العلم الإجمالي لا فائدة منه، على ما بحث مفصّلاً في الدليل العقلي على حجية خبر الواحد في علم أصول الفقه الإمامي.

٢ ـ عمل المتقدّمين باليقين ويقينية مصادر الحديث، وقفة وتأمّل

لقد توصّلنا في كتابنا (نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي: ٥١ ـ ١٦٤) إلى أنّ الطائفة الإماميّة ـ في الأعم الأغلب ـ كانت ترفض العمل بالظنّ في أصول الدين وفروعه معاً حتى القرن السابع الهجري، وهذا يعني أنهم ما كانوا يعملون

سوى باليقين، وحيث جرى الاعتماد على الكتب الأربعة وأمثالها، عنى ذلك أنّ المحمّدين الثلاثة وكذا من بعدهم ما دوّنوا ولا استندوا إلا إلى رواية متيقّن بصدورها، مما يؤكّد يقينية المصادر الحديثية الشيعية الكبرى، كالكتب الأربعة.

ويعدّ الإخباريّون من أنصار القول بعدم حجية خبر الواحد، لهذا نجدهم يؤكّدون على أنّ الشيعة الأوائل كانوا لا يعملون في الدين إلا باليقين، من هنا، استندوا إلى هذا الدليل، الذي ذكره الاسترآبادي، والمجلسي الأوّل، والحر العاملي، والشيخ النمازي الشاهرودي وغيرهم (الاسترآبادي، الفوائد المدنية: ٣٧١ ـ ٣٧٢؛ وله أيضاً: الحاشية على التهذيب، مخطوط، الورقة رقم ١٣؛ ومحمد تقي المجلسي، لوامع صاحبقراني ١: ١٠٢؛ والحرّ العاملي، هداية الأمّة ٨: ٥٧٩؛ والنمازي الشاهرودي، الأعلام الهادية: ١٢٩ ـ ١٣١).

وهذا الدليل يمكن مناقشته:

أولاً: إننا نسلّم بما ذكر في مقدّمته الأولى من أنهم كانوا يعملون باليقين، إلا أنّ السؤال هو أنه لو كان كذلك فهل إدراجهم الروايات في الكتب الأربعة معناه أنهم عاملون بها؟ فهناك فرق بين عملهم بالرواية وبين روايتهم لها، والشيء الذي يقومون فيه على اليقين هو العمل بالرواية والاعتماد عليها في الاجتهاد في الدين، لا روايتهم لها، فهذا الدليل يثبت يقينية كلّ حديث عندهم عملوا به وأفتوا على أساسه، لا كلّ حديث رووه أو نقلوه، فلابدّ من إثبات هذه المقدّمة سلفاً ليتمّ الاستدلال هنا، وسيأتي الحديث عنها إن شاء الله.

ثانياً: وهو إشكال مهمّ وأساسيّ، سلّمنا بأنّ ما رووه كانوا على يقين به، فهل ينتج ذلك لنا يقيناً، بعيداً عن مسألة الحجية؟! أفلا يحتمل لو قامت عندنا العناصر التي بعثت فيهم اليقين لما بعثته فينا؟ وهل يقين غيرنا بشيء ملازم ـ منطقياً ـ ليقيننا

نحن بهذا الشيء عينه؟ أفلا يحتمل التباس الأمر عليهم وهم بشر يصيبون ويخطئون؟ ألم يخطّئ بعضهم بعضاً؟ وألم يختلف المفيد مع الصدوق في عدد من الروايات؟ وهل كانت كتبهم يقينيةً عند بعضهم الآخر؟ فهل كان الطوسي يرى الكافي متيقّن الصدور عنده؟ و..

والنقطة الرئيسة هي أنّه لا ملازمة بين يقين غيري ويقيني إلا مع توفّر شاهد ودليل، ولا وجود له.

٣. برهان العناية الإلهيّة ومناخ قاعدة اللطف، نقد الأسس الأيديولوجية

الدليل الثالث هنا هو ما ذكره الاسترآبادي والحر العاملي والمحدّث البحراني (الاسترآبادي، الفوائد المدنية: ١٢٦، ٣٧٢؛ وله أيضاً: الحاشية على التهذيب، مخطوط، الورقة: ١٢، ٩٧؛ والحرّ العاملي، تفصيل وسائل الشيعة ٣٠: ٢٥٣؛ وهداية الأمة ٨: ٥٧٩ ـ ٥٨٠؛ ويوسف البحراني، الحدائق الناضرة ١: ١١)، من أنّ مقتضى الحكمة الإلهية والشفقة الربّانية بالشيعة أن لا تضيع أجيالهم القادمة في عصر الغيبة الكبرى، من هنا مهّدت لهم أصول ومصادر حديثية يعتمدون في هذا العصر عليها حذراً من الضلال والتيه والانحراف.

وهذا الكلام كأنه يقوم على فكرة قاعدة اللطف والأصلح وأمثال ذلك مما طرح في علم الكلام الإسلامي.

ويمكن تعميم هذا الدليل إلى المناخ السنّي فيما يتصل بالصحيحين، وهو دليل مستكنّ في وعي الكثير من المدافعين عن كتب الأحاديث الكبرى اليوم، حيث يقال: إنّ عدم الاعتماد على هذه الكتب الحديثية الكبرى سيجعل السنّة النبوية في مهبّ الريح، وهذا مخالف للرعاية الإلهية بهذه الأمة وبالمصدر المعرفي الثاني في

الديانة الإسلامية، وهو السنّة النبويّة.

ومن المعروف في الوسط الإسلامي أنّ ظاهرة الأسانيد المتصلة ظاهرةٌ اختصّت بها الأمّة الإسلامية، يقول ابن حزم: «وهذا (ما نقله الثقة كذلك حتى يبلغ به إلى النبي صلّى الله عليه وسلّم) نقلٌ خصّ الله عزّ وجلّ به المسلمين دون سائر أهل الملل كلها.. ولله تعالى الشكر» (الفِصَل في الملل والأهواء والنحل ١: ٢٩١).

لكن مع ذلك يلاحظ أنّ هذا الدليل وأمثاله قد أجاب عنه علماء الإمامية أنفسهم في مواضع أخَر، مثل حينما تحدّثوا عن مسألة غيبة الإمام المهدي، ألم يكن أصل غيبته من هذا النوع؟ فلماذا لا يقال بلزوم إظهاره حتى لا يضيع الشيعة ويتعرّضوا لما تعرّضوا له عبرالتاريخ؟!

والجواب هنا هو أنّ الأمور التي ترجع إلى الناس وتكون مسؤوليتها عليهم لا يطالب الحقّ سبحانه بها، فالغيبة جاءت بفعل ظروف صنعها الناس، من ظلم الظالمين وأمثال ذلك، تماماً كما كانت الحال في أصل مسألة الإمامة، والله سبحانه كما ألقى الحجّة هناك وترك الأمر للبشر وفق قوانين الطبيعة ونظام العلل والمعاليل، كذلك فعل هنا، فقد ساهم الأئمّة ـ عليهم السلام ـ في نشر التراث الإسلامي الصحيح ونبّهوا شيعتهم على حفظ هذه الحقائق، إلا أنّ ضياعها وزوالها كان بسبب كذب الكذابين وتقصير المقصّرين وظلم الحكّام الجائرين و.. ومن ثم فلا تقع المسؤوليّة في العهدة الإلهية، وإلا لزم الإلجاء والجبر لو تدخل الله على غير قانون الطبيعة، وقد أقرّ علماء الكلام المعتقدون بقاعدة اللطف وما يتصل بها أنها قاعدة سليمة يقتضيها العقل العملي شرط أن لا تفضي إلى الإلجاء والجبر من الله تعالى، بل أخذوا ذلك في تعريفها (راجع: المفيد، النكت الاعتقادية: ٣٥؛

والطوسي، الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد: ٧٧؛ والجرجاني، شرح المواقف ٨: ١٩٦)، وهذا المقدار من الدور قد قدّمته الساحة الإلهية وأشخاص النبي ـ صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم ـ وأهل بيته الكرام عليهم السلام، أما هو أزيد من ذلك فراجع إلى شؤون الناس والحياة ونظام الاجتماع الإنساني.

ونضيف إلى ذلك أيضاً بأنّ عدم اعتبار الكتب الأربعة أو الكتب الستّة السنيّة قطعية الصدور لا يعني فقدان مصادر الهدى والدين؛ لأننا لا نقول بعدم صدور أيّ رواية من روايات الكافي أو صحيح البخاري، وإنما نقول بعدم الجزم بصدورها جميعها، ونطالب بممارسة نقد سندي ومتني لها ثم الأخذ بما ثبتت صحّته والركون إليه، وقد فصّلنا في كتابنا (حجية السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم: ١٥٩ ـ ١٨٩) في الردّ على إشكاليّة أنّ الإطاحة بحجية السنّة يلزم منها الإطاحة بالدين، فليراجع كي لا نعيد.

٤ ـ شهادات أصحاب الكتب الحديثية، وثائق تاريخية تحت مجهر النقد

يعدّ هذا الدليل من أهمّ أدلّة الإخباريين الشيعة أيضاً، ألا وهو مقدّمات الكتب الحديثيّة الأربعة، فقد قيل: إن مقدّمات هذه الكتب ـ بل وغيرها أيضاً ـ تؤكّد تصحيح مؤلّفيها لما رووه من روايات، ونظراً لأهمية هذا الدليل نستعرض هذه المقّدمات ونحلّلها؛ ثم نستعرض مقدّمات بعض صحاح أهل السنّة لاشتراكها هنا أيضاً في هذه النقطة:

١ ـ مقدّمة الكافي: يقول الكليني مخاطباً من ألّف له كتاب الكافي: «وذكرت أنّ أموراً قد أشكلت عليك، لا تعرف حقائقها؛ لاختلاف الرواية فيها، وأنك تعلم أنّ اختلاف الرواية فيها لاختلاف عللها وأسبابها، وأنك لا تجد بحضرتك من

تذاكره وتفاوضه ممّن تثق بعلمه فيها، وقلت إنك تحبّ أن يكون عندك كتاب كافٍ يجمع [فيه] من جميع فنون علم الدين والعمل به بالآثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام، والسنن القائمة التي عليها العمل، وبها يؤدّى فرض الله عز وجل وسنّة نبيّه صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم، وقلت: لو كان ذلك.. وقد يسّر الله ـ وله الحمد ـ تأليف ما سألت، وأرجو أن يكون بحيث توخّيت، فمهما كان فيه من تقصير فلم تقصر نيتنا في إهداء النصيحة، إذ كانت واجبةً لإخواننا وأهل ملّتنا، مع ما رجونا أن نكون مشاركين لكلّ من اقتبس منه، وعمل بما فيه في دهرنا هذا..» (الكافي ١: ٨ ـ ٩).

٢ ـ **مقدّمة التهذيب**: يقول الشيخ الطوسي: «وأذكر مسألةً مسألة، فأستدلّ عليها إما من ظاهر القرآن، أو من صريحه، أو فحواه، أو دليله، أو معناه، وإما من السنّة المقطوع بها من الأخبار المتواترة أو الأخبار التي تقترن إليها القرائن التي تدلّ على صحّتها، وإما من إجماع المسلمين ـ إن كان فيها ـ أو إجماع الفرقة المحقّة، ثم أذكر بعد ذلك ما ورد من أحاديث أصحابنا المشهورة في ذلك..» (تهذيب الأحكام ١: ٣).

٣ ـ **مقدّمة الاستبصار**: ويقول الطوسي أيضاً: «.. وسألوني تجريد ذلك وصرف العناية إلى جمعه وتلخيصه، وأن أبتدي كلّ باب.. وأجري في ذلك على عادتي في كتابي الكبير المذكور [تهذيب الأحكام]..» (الاستبصار ١: ٢).

٤ ـ **مقدّمة الفقيه**: يقول الشيخ الصدوق: «.. ولم أقصد فيه قصد المصنّفين في إيراد جميع ما رووه، بل قصدت إلى إيراد ما أفتي به وأحكم بصحّته، وأعتقد فيه أنّه حجّة بيني وبين ربّي تقدّس ذكره وتعالت قدرته وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة، عليها المعوّل وإليها المرجع..» (كتاب من لا يحضره الفقيه ١: ٢ ـ ٣).

شكلّت هذه المقدّمات الأربع، بل ومقدّمات بعض الكتب الحديثية الأخرى منطلقاً للقول بيقينية صدور أحاديثها، والدليل الذي سبق في هذا الصدد يمكننا ترتيبه من مجموع كلماتهم ضمن الفقرات التالية:

أولاً: لقد صرف الكليني ـ كما قال النجاشي ـ عشرين عاماً من حياته في تأليف هذا الكتاب وبذل قصارى جهده في البحث والفحص والتدقيق، وكان رجلاً ثقةً جليلاً عند الإمامية، وقد تلقّى الشيعة كتابه بالقبول والرضا وتدارسوه واعتمدوا عليه.

ثانياً: توفّي الكليني ـ كما ينصّ النجاشي ـ عام ٣٢٩هـ، ولم يتحدّد عام ولادته إلا أنه من المؤكد ـ طبقاً لذلك ـ أنه عايش فترة الغيبة الصغرى؛ لأنّ نهايتها كانت عام وفاته، ومن الممكن أن يكون قد عايش فترةً من حياة الإمام الحسن العسكري، ومعنى ذلك أنّه ألّف «الكافي» في فترة كان السفراء الأربعة أحياء فيها، فكان بإمكانه أن يعرض كتابه عليهم، حيث أراده مرجعاً يرجع إليه وملاذاً يسترشد المسترشد به فكان من المنطقي أن يفكّر في عرض الكتاب على الإمام المهدي عبر سفرائه، لاسيما وأنّ الكليني قد عرف بالسلسلي البغدادي، نسبة إلى درب السلسلة في بغداد، حيث يقال: إنه نزل بغداد عام ٣٢٧هـ، أي قبل وفاته بعامين، وقيل: قبل عام ٣١٠هـ، فكان من المنطقي جداً لقاؤه بالسفراء، وهذا معناه أنّه إما عرض الكتاب وصحّح من قبل الإمام المهدي أو أمضي، وإما لم يعرضه لوضوح قطعه الجازم ويقينه الراسخ بصدور هذه النصوص، بحيث لم ير حاجةً حتى للعرض على الإمام، مما يعني انجلاء أمر أحاديث الكافي انجلاءً تاماً كوضوح أمر النص القرآني.

والملاحظ أنّ أوّل من أثار هذه الفكرة بصورتها الأوّلية بخصوص أمر الكليني

والعرض على الإمام، هو السيد رضي الدين علي بن موسى بن طاووس (٦٦٤هـ) في كتابه «كشف المحجّة لثمرة المهجة»، ثم استفاد منها الإخباريون فيما بعد كالحرّ العاملي والمحدّث النوري وغيرهما.

ويذهب بعضٌ إلى أنّ بعض الكافي عرض على الإمام المهدي نفسه فيما عرض بعضه الآخر على سفرائه، وهكذا صحّح الكتاب بمجموعه.

ثالثاً: يصرّح الكليني في مقدّمته بأن المسترشد يريد أن يرجع إلى هذا الكتاب ليأخذ منه علم الدين والعمل به بالآثار الصحيحة، ومعنى الصحّة في كلمات المتقدّمين من علماء الإماميّة هو الثبوت والصدق الواقعي، وهذا معناه أنّ الكليني كان جازماً ـ بعد أن قال بأنّ الله يسّر تأليف ما سألت ـ بصدور نصوص كتابه عنهم ـ عليهم السلام ـ مما يعني لزوم صحّتها، فإذا لم يكن الكليني مرجعاً لنا في تصحيح الأحاديث، فكيف كان هو وأمثاله مرجعاً لنا في توثيق الرواة وتضعيفهم؟! إذ التفريق بين المقامين مشكل من الناحية المنهجية والموضوعيّة، ومعه يلزم بطلان كتب الشيعة كافّة! وهو واضح الفساد.

رابعاً: لم يضع المحمّدون الثلاثة في كتبهم أيّ معيار لتمييز الصحيح من الروايات عن غير الصحيح، فلم نجد ـ بعد أن فتّشنا الكتب كلّها ـ شيئاً من هذا القبيل، وعليه، فكيف يمكن للكليني مثلاً أن يجعل كتابه مرشداً ومرجعاً في مختلف أمور الدين دون معيار يرفع الحيرة عن ذلك السائل، إلا إذا كانت جميع رواياته صحيحةً قطعية؟! إذ يكون ناقضاً لهدفه ومعدماً للفائدة من وراء كتابه بالنسبة للسائل فضلاً عن غيره، بل هذه هي سنّة من يكتب كتاباً لغيره.

كانت هذه عصارة الاستدلال الإخباري على يقينية الكتب الأربعة، وعلى رأسها ـ بحسب هذا الاستدلال ـ كتاب الكافي للكليني، وانظر تفصيل كلمات

القوم في هذا الصدد ومصادرها في كتابنا: (نظرية السنّة في الفكر الإمامي: ٢٤٦ ـ ٢٥٠).

هذا على الصعيد الشيعي، أما على الصعيد السنّي، فقد أخذت ـ أو يمكن أن تؤخذ ـ مقدّمات بعض الكتب منطلقاً أيضاً، وعلى سبيل المثال يقول مسلم بن الحجّاج النيسابوري (٢٦١هـ) في مقدّمة صحيحه ما نصّه: «فأما القسم الأول، فإنّا نتوخى أن نقدّم الأخبار التي هي أسلم من العيوب من غيرها وأنقى من أن يكون ناقلوها أهل استقامة في الحديث وإتقان لما نقلوا، لم يوجد في روايتهم اختلاف شديد ولا تخليط فاحش، كما قد عثر فيه على كثير من المحدّثين وبان ذلك في حديثهم، فإذا نحن تقصّينا أخبار هذا الصنف من الناس أتبعناها أخباراً يقع في أسانيدها بعض من ليس بالموصوف بالحفظ والإتقان كالصنف المتقدّم قبلهم، على أنهم وإن كانوا فيما وصفنا دونهم فإن اسم الستر والصدق وتعاطي العلم يشملهم كعطاء بن السائب ويزيد بن أبي زياد وليث بن أبي سليم وأضرابهم من حمّال الآثار ونقّال الأخبار.. فعلى نحو ما ذكرنا من الوجوه نؤلّف ما سألت من الأخبار عن رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ؛ فأما ما كان منها عن قوم هم عند أهل الحديث متهمون أو عند الأكثر منهم، فلسنا نتشاغل بتخريج حديثهم، كعبد الله بن مسور أبي جعفر المدئني.. وكذلك من الغالب على حديثه المنكر أو الغلط أمسكنا أيضاً عن حديثهم.. وبعد يرحمك الله فلولا الذي رأينا من سوء صنيع كثير من نصب نفسه محدثاً فيما يلزمهم من طرح الأحاديث الضعيفة والروايات المنكرة وتركهم الاقتصار على الأحاديث الصحيحة المشهورة مما نقله الثقات المعروفون بالصدق والأمانة.. لما سهل علينا الانتصاب لما سألت من التمييز والتحصيل، ولكن من أجل ما أعلمناك من نشر القوم الأخبار المنكرة بالأسانيد الضعاف

المجهولة وقذفهم بها إلى العوام الذين لا يعرفون عيوبها، خفّ على قلوبنا إجابتك إلى ما سألت..» (صحيح مسلم ١ : ٣ ـ ٦).

فهذا النصّ الهام في مطلع صحيح مسلم يحدّد لنا درجة التشدّد التي مارسها مسلم، وأنه لم ينقل سوى عن الثقات المعروفين بالصدق والأمانة، بل نجده يندّد بالكتب الحديثية الأخرى التي تروي الصحيح وغير الصحيح، وهذا كلّه شهادة بصحّة ما في كتابه وأنه أخذه بطريق موثوق مدروس منقّح.

والذي يعزّز فهم هذا التشدّد عند مسلم أنه أفرد مطلع كتابه لبعض الأبواب التي تركّزت جميعها على مسألة النقل والكذب وأهمية الإسناد ومعايب الرواة ومشكلات الحديث وغير ذلك (صحيح مسلم ١ : ٧ ـ ٢٨)، وقد وجدنا ظاهرة لفت النظر إلى هذه الأمور أو بعضها عند أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني، المعروف بابن ماجة (٢٧٥هـ) في سننه التي قد تكون عدّت عند بعضهم من الصحاح (انظر: سنن ابن ماجة ١ : ٣ ـ ١٦).

إذن، فالشروط المتشدّدة التي وضعها أئمة الصحاح ـ لاسيما البخاري ومسلم ـ كلّها تشهد على تعهّدهم بالمبالغة في التحفّظ والتشدّد في أمر الحديث، مما يمنحنا اليقين والاطمئنان بصدور هذه الأحاديث التي أودعوها في كتبهم.

ملاحظات نقديّة على شهادات الكتب الحديثيّة

إلا أنّ هذا الكلام كلّه شيعيّاً وسنيّاً، واجه ـ ويواجه ـ جملة ملاحظات نقدية، هي:

١.٤ ـ بين إثبات صدق الكليّة وصدق الجزئيّة، أو مساحة الدليل

إنّ الجميع يحترمون جهود الكليني والصدوق والطوسي والبخاري ومسلم،

لا يرتاب في ذلك منهم مرتاب، لكنّ مجرّد صرفهم عمرهم في نقد الأحاديث وتنقيبها لا يعني صواب ما توصّلوا إليه بالضرورة، فكم أفنى علماء من جميع الملل والمذاهب صادقين مخلصين أعمارَهم، دون أن يبلغوا الصواب في نتائجهم كافّة! وهذا الدليل إنّما يعطي المنصف ـ بحساب الاحتمال ـ صدق بعض روايات الكافي والتهذيب ومسلم و..، وهو أمر لا ينكره أحد على ما يبدو.

إذن، فيجب أن نفرّق بين مقام المدح والثناء مما ينتمي إلى الماينبغيات في دائرة العقل العملي، وبين مقام التصويب والتخطئة مما ينتمي إلى دائرة العقل النظري، إذ لا نقاش في الأوّل، إنّما النقاش في الثاني.

٢ ـ ٤ . نقد فكرة عرض كتاب (الكافي) على الإمام المهدي

إنّ مقولة عرض الكافي على الإمام المهدي تواجه تساؤلات، إذ لو كانت هذه الفكرة صحيحةً للزم أن ينصّ الكليني عليها في مقدّمة كتابه، إذ إيراد هذا النصّ من شأنه أن يرفع في الوسط الإمامي قيمة الكتاب إلى منتهى السموّ والرفعة، كما هو واضح، فلماذا لم يذكر الكليني ذلك فيه، ولم يشر إليه لا من قريبٍ ولا من بعيد؟!

وإذا فرضنا أنّ ضرورات الزمان والتقيّة على شخص الإمام وسفرائه كانت هي السبب وراء عدم ذكر ذلك في المقدّمة أو مطاوي الكتاب، فلا أقلّ من أنّ أمراً كهذا كان ينبغي شيوعه في أوساط الشيعة، نظراً لمرجعيّة الكافي وأهميّته، فكيف لم يحدّث بذلك أحد حتى القرن السابع الهجري حين جاء ابن طاووس وخمّن ذلك بصورة نظرية تخمينية بحتة، دون أن ينسب هو نفسه مثل ذلك إلى السماع والتناقل، مما يعني أنّه مارس اجتهاداً في مقولته هذه؟!

بل لو كان السبب هو التقية فكيف ألّف الكليني كتابه في رسائل الأئمة وذكر فيه بعض توقيعات الإمام المهدي، ألم يكن ذلك مخلاً بالتقيّة لحفظ الإمام؟!

وثمّة استفهام آخر هنا، وهو أنّ الكليني ـ على ما تقدّم في الفصل الأوّل من فصول هذا الكتاب/ المدخل ـ لم يروِ في الكافي ـ بلا واسطة ـ عن أيّ من السفراء الأربعة، ممّا يعني أنّه لم يكن على اتصال بهم، أو أنّهم لم يكونوا على صلةٍ بأمر الحديث، حيث لا نجد لهم في الكتب الأربعة إلا ما يقرب من عشرة روايات فقط، بل إنّ الرواية التي تتحدّث عن إرسال الحسين بن روح النوبختي، أحد سفراء الإمام المهدي، (كتابَ التأديب) إلى قم، لينظر فيه رجال حديثها ويصحّحوه، ثم عود الكتاب إليه مصحّحاً إلاّ من مسألة واحدة في زكاة الفطرة (الطوسي، كتاب الغيبة: ٣٩٠)، شاهد ملفت ودالّ على أنّ علاقة السفراء بالإمام المهدي لم تكن تمسّ هذا الشأن.

ولعلّ هذا الواقع قد يعزّز مقولة التقيّة التي أحاطت عملهم، رغم أنّنا لا نفهم مَدَيَات هذه التقية ما دامت علاقتهم هذه إنّما هي مع رجال الشيعة الذين يعرفونهم سلفاً حسب الفرض! وما دام الارتباط في أمر السياسة والتنظيم يماثل الارتباط في الأمور الأخرى من حيث طبيعة المتطلّبات.

وهذا كلّه مبنيٌّ على القول بنظرية السفارة، أمّا على رأي من يشكّك في أصل ظاهرة السفراء، فلا معنى لكلّ هذا البحث عنده.

وأمّا مقولة «الكافي كافٍ لشيعتنا» المنسوبة إلى الإمام المهدي، والمتداولة في الوسط الشيعي مؤخراً، فلعلّ أوّل من أتى على ذكرها ـ كما قيل ـ هو الشيخ خليل بن غازي القزويني (١٠٨٩هـ) في القرن الحادي عشر الهجري (انظر ترجمته في أعيان الشيعة ٦: ٣٥٥ وما بعد؛ ورياض العلماء ٢: ٢٦٠ وما بعد؛ وروضات

الجنات ٣: ٢٧٠؛ وراجع: مع الكليني وكتابه الكافي، مقالة لثامر هاشم حبيب العميدي، مجلّة علوم الحديث ١: ٢٣٨)، ولم تعرف في أوساط الشيعة قبل ذلك، وقد رفضها حتى الإخباريون مثل المحدّث النوري، ومن ثم فلا قيمة لها مهما اشتهرت.

بل قد سبق في الفصل الأوّل من هذا الكتاب/ المدخل أنّ نسبة هذه الحكاية إلى الشيخ خليل بن غازي القزويني (١٠٨٩هـ) قد تكون غلطاً؛ لأنّ المحدّث الاسترآبادي الذي مات سنة (١٠٣٦هـ) أي قبل القزويني بأكثر من خمسين سنة، قد أنكر هذه الحكاية، وهو شيخ الأخباريّين في زمانه.

وقد قلنا فيما سبق أنّه لا يستبعد أن يكون أصل حكاية «الكافي كافٍ لشيعتنا» من اشتباهات بعض المتأخّرين في زمان رواج المنهج الأخباري، بحديث الشيخ الصدوق الذي أسنده إلى الإمام الصادق عليه السلام في تفسير قوله تعالى: «كهيعص» وأنّه قال عليه السلام: «الكاف: كاف لشيعتنا..»، فانصرف ذهن المشتبه إلى كتاب الكافي، ثمّ نسب هذا للإمام المهدي بلحاظ أنّ الكليني لم يدرك الإمام الصادق عليه السلام وإنّما عاش ومات فيما يعرف بزمان الغيبة الصغرى، ثمّ راجت تلك المقولة بعد ذلك حتى اضطرّ العلماء إلى تكذيبها صراحةً كما مرّ عن شيخ الأخباريّين الأسترآبادي رحمه الله.

٣.٤. هل في يقين المحدّثين بروايات كتبهم ملزمٌ منطقي للمتأخّرين؟!

إذا التزمنا بأنّ الكلينيّ والصدوق وابن ماجة ومسلم والنسائي و.. كانو قاطعين جازمين ـ ولو قطعاً عادياً ـ بصحّة روايات كتبهم، ودلّت مقدّمتهم ـ أو سائر نصوصهم ـ على ذلك، فهذا لا ينفعنا شيئاً، وهذه نقطة مهمّة جدّاً في درس

تجربة الماضين وتقويمها في العقل الأصولي، ذلك أنّ الأكثر يعتقدون بأنّ مصطلح الصحيح عند القدماء يعني الثبوت وما حصل علم ـ ولو عادي ـ به، وهذا معناه أنّ عناصر تكوّن العلم متعدّدة لا تنحصر بالسند أو وثاقة رجاله، فإذا أيقن الكليني والصدوق والطوسي والبخاري وغيرهم بصحّة رواياتهم وثبوتها، فلا يعني ذلك أننا غدونا على يقين، فلعلّ العناصر التي أورثتهم اليقين لو بانت لنا اليوم في ظلّ تطوّرات العقل النقدي الأصولي والرجالي والحديثي والتاريخي لما أورثتنا ذاك اليقين، وهذا معناه أن شهادتهم بثبوت رواياتهم شهادة اجتهادية (صرّح باجتهادية شهادتهم بشكل واضح أبو القاسم النراقي في شعب المقال: ١٥)، حيث لم يسمعوا من النبي أو الإمام مباشرةً حتى يكون نقلهم شهادةً حسيّةً، يلزمنا الأخذ بها لأجل لزوم الأخذ بخبر الثقة مثلاً.

كما أننا لا ندري ما هو بالضبط منهجهم ـ جميعاً ـ في مفردات تصحيح الروايات، وفي كيفية التوثيق والتضعيف ومجرّد مدحهم بالدقة والعمق وما شابه ذلك، لا يحدّد هذا المنهج ولا يحسم النزاع فيه، خصوصاً إذا أثرنا الفكرة التي نتبنّاها من أنّ أكثر كتب التراجم تسهب في المدح وإسقاط الأوصاف العظيمة في ثقافةٍ كانت رائجة سابقاً رواجاً عظيماً حتى عدّ خمسون في عصرٍ واحد بأنّ كل واحد منهم وحيد دهره وفريد عصره، وهذه الثقافة التبجيلية المفعمة بألفاظ المدح والثناء والتعظيم والتهويل تجعلنا لا نقف كثيراً عند مفرداتها، بل نقف عند المجمل العام لها فقط أو عند نصوص الوقائع فيها، أو بعض النصوص ذات الخصوصيّة، وعليه فمواقفهم تنفع في التوثيق والتضعيف وتقوية الاحتمالات لا في حصول اليقين بصدور جميع ما قالوه، كما هو المدّعى الذي نناقشه هنا فانتبه.

وهكذا كانت نصوص القدماء ـ في أغلبها على الأقل ـ اجتهاداً لا شهادة يجب

العمل بها، انطلاقاً من النصوص الدينية التي ألزمت بالعمل بشهادة العدل (انظر: الملا علي كني، توضيح المقال: ٦٣؛ وراجع حول هذه المناقشة: الوحيد البهبهاني، الرسائل الأصولية: ١٧٤؛ وجعفر كاشف الغطاء، الحق المبين: ٣٢ و٣٣؛ وله أيضاً كشف الغطاء ١: ٢١٩ و٢٢٠؛ والشهرستاني، غاية المسؤول: ٤٠٧؛ وعبد الله المامقاني، تنقيح المقال ١: ١٧٨؛ وأبا الحسن المشكيني، وجيزة في علم الرجال: ٢٢؛ والطباطبائي، مفاتيح الأصول: ٣٢٩).

وقد انتبه التيار الإخباري إلى مثل هذه الإشكاليّة، فحاول الانقلاب عليها أو الالتفاف بأنّ يقين المتقدّمين **كان على نحو البداهة لا النظر تارةً** (محمد أمين الاسترآبادي، الحاشية على تهذيب الأحكام، مخطوط، الورقة رقم: ١٠٤، ١١٦)، وهو أمرٌ غريب حقاً فهل صدور هذه الروايات عندهم كان معلوماً بالبداهة؟!

أو بتسجيل ملاحظة نرى متابعتها ضروريةً هنا وهي:

إنّ هذه الإشكاليّة يفترض أن تنسحب على علم الرجال، فما هو المبرّر للأخذ بشهاداتهم هناك بوثاقة زيد أو القدح في عمرو أو حتّى تسجيل الوقائع حول الرواة، أما هنا فتغدو شهادتهم بصحّة كتبهم عديمة الجدوى؟! فإذا قبلنا شهادتهم في باب الرجال كان من اللازم قبولها هنا في باب الحديث، أما لو رفضناها هناك كان معنى ذلك ضياع التراث الشيعي إلى غير رجعة! (الحرّ العاملي، تفصيل وسائل الشيعة ٣٠: ٢٦١؛ وهداية الأمّة ٨: ٥٨٢؛ وانظر: الفيض الكاشاني، الوافي ١: ٢٤؛ والكركي، هداية الأبرار: ٥٤، ٥٩ ـ ٦٠؛ والبحراني، الدرر النجفية ٢: ٣٢٥ ـ ٣٢٦).

وقد حاولت المدرسة الأصوليّة الإماميّة التخلّص من هذا الردّ بمحاولات تعيد الاعتبار للجرح والتعديل الرجاليين، من نوع محاولة السيّد الخوئي اعتبار

المواقف الرجالية حسيّةً؛ لكثرة الكتب الرجالية في ذلك العصر، أو محاولة جعل الحكم الرجالي مبنيّاً على الوضوح فيما يبنى الحكم على الرواية على الاجتهاد، في صورة مقاربة أو متماهية مع رؤية الخوئي، كما قال بذلك السيد محسن الأعرجي في (شرح مقدّمة الحدائق (مخطوط)، الورقة رقم: ٣٣، ٣٥)، أو إدخال الفعل الرجالي في سياق مرجعيّة أهل الخبرة أو محاولة البعض ـ كالعلامة المامقاني ـ اعتبار القول الرجالي من حيث إفادته الاطمئنان أو الظنّ الاجتهادي أو غير ذلك من المحاولات العديدة (انظر محاولات تصحيح المستندات الرجالية عند: حسن الصدر، نهاية الدراية: ١١٤ ـ ١١٥؛ والملا علي كني، توضيح المقال: ٧٥ ـ ٨٢؛ والكجوري الشيرازي، الفوائد الرجالية: ٥٥، ٦٢ ـ ٦٦؛ والعلياري الشيرازي، بهجة الآمال ١: ٢٢ ـ ٢٩، وأبي الحسن المشكيني، وجيزة في علم الرجال: ٢٥ ـ ٢٨).

ولسنا نريد الآن الدخول في جدل حول هذه المناهج المفترضة، بعد أن فصّلنا الكلام فيها في أبحاثنا الاستدلالية في كليات علم الرجال وقواعده، وإنما نقتصر على ملاحظة وهي أنّ الإشكالية التي أثارها الإخباريّون صحيحة من وجهة نظرنا، لكنّها في الوقت نفسه لا تنتج ما قالوه، فنحن نقبل بسط الإشكال على علم الرجال، ونرفض دعوى الحسيّة التي طرحها أمثال السيد الخوئي، لشواهد عديدة ليس مجالها هنا، لا أقلّ من ظاهرة التعارض المعتدّ بها في المصادر الرجاليّة، لكنّ بسط الإشكال على علم الرجال لا يعني التهويل بضياع الموروث، بل نراه تهويلاً يشبه التهويل بأنّ القول بعدم حجية خبر الواحد فيه ضياع للسنّة، ومن ثم يجب التفكير بطريقة أخرى، فإن ضياع التراث ليس خطأ حينما لا توصلنا إليه الموازين المنطقية، فلا يجدر استخدام معايير نفسية لإشادة بنى فكرية، كما يحصل أحياناً في

الوسط العلمي الديني، وتعرّضنا له في كتابنا «حجية السنّة في الفكر الإسلامي» مفصّلاً، كما أشرنا قبل قليل.

وهذا معناه أنّ المطلوب هو أن نجمع القرائن التي تفيد العلم ـ ولو العادي ـ بالنتائج، سواء كانت نتائج رجالية أم حديثية، الأمر الذي سينتج العلم ببعض الروايات لا بجميع الروايات.

ومن هنا، يمكننا ـ بعد ذلك ـ الجواب بسهولة عمّا أفاده بعض علماء الإخبارية من وجه قطعيّة الكتب الأربعة وبطلان التقسيم الجديد للحديث، وهو أنّ لازمه أن تكون أكثر مرويّاتنا غير صالحة للاعتماد عليها، وهو ما تقضي العادة ببطلانه (الاسترآبادي، الفوائد المدنية: ٣٧٥؛ والحرّ العاملي، تفصيل وسائل الشيعة ٣٠: ٢٥٦)، فإنّ هذا الدليل إنما ينبع من اللاوعي المعرفي والنفسي، وإلاّ فمردّه إلى ذلك الإطار المعرفي الذي ركّزنا عليه فيما سبق ليس إلاّ، فإنك إذا قلت لهذا المستدل: وما المانع من ذلك؟ لربما وجدته يعيد تكرار الدليل الأوّل أو ما يتواشج معه معرفياً، وسيأتي مزيد كلام حول ذلك بعون الله.

والغريب أنّ كلاً من الشيعي والسنّي لا يرى مشكلة في كون أغلب بل جميع روايات الفريق الآخر غير صادرة، رغم جهود العلماء هنا وهناك، ولكنّه يعجز عن التصديق بذلك في موروثه الخاص، دون أن يقيموا في الغالب معطيات علميّة، بعيدة عن العاطفة.

٤ ـ ٤ ـ مواقف المتقدّمين من روايات بعضهم بعضاً، إطلالةٌ كاشفة

إنّ قدماء فقهاء الشيعة ـ كما يقول الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ) وغيره ـ ما كان يرضى الواحد منهم بتمام روايات الآخر، حتّى لو كان أستاذه أو شيخه، بل ما

كانوا يعتمدون إلا على أحاديثهم الخاصّة، ويكثرون الطعن في أحاديث غيرهم، فإذا كان هذا هو حال القدماء فما الذي يجدر أن تكون عليه حال المتأخّرين؟! (انظر: الوحيد البهبهاني، الفوائد الحائرية: ٣٩٥ ـ ٣٩٦؛ وجعفر كاشف الغطاء، الحق المبين: ٣٣، ٣٥؛ وله أيضاً: كشف الغطاء ١: ٢٢٠؛ ومحسن الأعرجي الكاظمي، شرح مقدّمة الحدائق، الورقة رقم: ٧؛ وعبد النبي الكاظمي، تكملة الرجال ١: ٣ ـ ٤؛ والميرزا موسى التبريزي، أوثق الوسائل: ١٣٠، ١٣٣ ـ ١٣٤؛ والملا علي كني، توضيح المقال: ٦٣؛ والشهرستاني، غاية المسؤول: ٤٠٦؛ ومحمد سند، بحوث في مباني علم الرجال: ٢٣ ـ ٢٦).

بل إنّ تأليف الطوسي والصدوق كتب الأخبار شاهد على عدم اعتدادهم النهائي بكتاب الكافي (مرتضى العسكري، معالم المدرستين ٣: ٣٥٦)، بل لقد وصف الطوسي بعض روايات الكافي بالضعف تارةً والشذوذ أخرى (أحمد العلوي العاملي، مناهج الأخبار في شرح الاستبصار ١: ٦).

وقد أكثر الشيخ المفيد النقد على الشيخ الصدوق لاسيما في تصحيح الاعتقاد. وأكثر ابن ادريس الحلّي من النقد على الطوسي أيضاً. وانتقد السيد المرتضى عامة المحدّثين الذين اعتبرهم مجرد جمّاعة لا أكثر. واختلفت تقييمات الطوسي في الرجال عن تقييمات معاصره النجاشي، بل اختلفت في بعض الموارد مواقف الطوسي نفسه في الرجال وفي الفقه، من كتاب لآخر، تماماً كما حصل مع العلامة الحلي. وترك الطوسي بعض روايات الكليني والصدوق، كما ترك الصدوق الكثير من روايات الكليني ولم ينقلها في كتابه، بل تتبع العلماء نقداً على روايات بعضهم بعضاً، ويدرك الإنسان انقسام الرأي في قضايا أصولية وحديثية ورجالية وفقهية وكلامية بينهم بالنظر في مصنّفاتهم وكتبهم.

وعلى امتداد التاريخ الشيعي، سجّل مئات العلماء الشيعة ملاحظات نقدية على علماء القرون الأولى في هذه المسألة أو تلك، مما يكشف عن عدم وجود أيّ تعالٍ عن النقد في حقّ هؤلاء. ويمكن مراجعة كتابنا «نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي» لمعرفة هذا المشهد كلّه.

والأمر بعينه يجري عند ملاحظة المشهد عند أهل السنّة.

لكنّ الكركيّ يحاول التخلّص من مسألة نقد القدماء لروايات بعضهم بعضاً بالقول: إنّ التضعيف نسبي، أي هم يرون وجود رواية معارضة أصحّ لهذا يضعّفون الأولى (هداية الأبرار: ٢٠ ـ ٢١)، وهو افتراض إذا صحّ أحياناً فلا دليل على صحّته في كثيرٍ من الأحيان.

وفي سياق التعامل المتحرّر للقدماء مع كتبهم الحديثية، نجد على الخط السنّي شواهد أيضاً تتصل بقراءة قدماء العلماء للكتب الحديثية ومصنّفيها؛ ويلاحظ هناك عدم وجود عقدة في هذا السياق، فبعض كتب شرح صحيح البخاري، لاسيما كتاب «فتح الباري» واضح وصريح في أنه لم يكونوا يحملون عقدةً من نقد هذه الرواية أو تلك سنداً أو متناً.

وقد نقل الذهبي ما نصّه: «علي بن عبد الله بن جعفر، أبو الحسن الحافظ، أحد الأعلام الأثبات، وحافظ العصر، ذكره العقيلي في كتاب الضعفاء فبئس ما صنع.. وكذا امتنع مسلم من الرواية عنه في صحيحه لهذا المعنى، كما امتنع أبو زرعة وأبو حاتم من الرواية عن تلميذه محمد لأجل مسألة اللفظ..» (ميزان الاعتدال ٣: ١٣٨).

ويقول السبكي في طبقات الشافعية: «.. ومن أمثلته قول بعضهم في البخاري: تركه أبو زرعة وأبو حاتم من أجل مسألة اللفظ. فيالله والمسلمين! أيجوز لأحد أن

يقول: البخاري متروك؟ وهو حامل لواء الصناعة، ومقدَّم أهل السنّة والجماعة» (السبكي، طبقات الشافعية الكبرى ٢: ١٢ ـ ١٣).

ويقول ابن أبي حاتم الرازي (٣٢٧هـ) في كتاب الجرح والتعديل لدى تعرّضه لترجمة البخاري: «.. سمع عنه أبي وأبو زرعة ثم تركا حديثه عندما كتب إليهما محمد بن يحيى النيسابوري أنه أظهر عندهم أنّ لفظه بالقرآن مخلوق» (الجرح والتعديل ٧: ١٩١). وقد انتقد الذهبي هذا الموقف قائلاً: «قلت: إن تركا حديثه، أو لم يتركاه، البخاري ثقة مأمون محتجّ به في العالم» (سير أعلام النبلاء ١٢: ٤٦٣).

بل نحن نجد ابن أبي حاتم نفسه يؤلّف كتاباً مستقلاً في حوالي مائة وخمسين صفحة ينتقد فيه ويخطّئ البخاريَّ في دراساته الرجالية، ويسمّي هذا الكتاب «بيان خطأ البخاري» ـ وله أسماء أخرى ـ، وجاء فيه سلسلة من الملاحظات النقدية لأبي حاتم وأبي زرعة الرازيين على كتاب «التاريخ الكبير» للبخاري، في علم الرجال وتاريخ الرواة وأسمائهم والجرح والتعديل.

هذه النصوص وغيرها تعطي إيذاناً بأنّ عالمين كبيرين جداً كالرازيين تركا حديث البخاري لقوله بمسألة اللفظ وخلق القرآن، وهما معاصران للبخاري فأبو زرعة توفي عام ٢٦٤هـ، وأبو حاتم توفي عام ٣٢٧هـ، وهذا كلّه يشهد على أنّ المعاصرين للبخاري لم يكونوا كما العلماء اليوم لا يجرؤون على مناقشة متن حديث واحد في كتابه، أو انتقاده في مواقفه.

ولسنا نريد بذلك تضعيف البخاري، لأنّ الرازيين تحذّراً من الرواية عنه؛ فإنّ مجرد الاعتقاد بخلق القرآن ليس مسقطاً لا عن العدالة ولا عن الوثاقة؛ ونحن لا نصوّب فعل الرازيين الناشئ عن التعقيدات السياسية والكلامية في تلك المرحلة الشديدة الحساسية التي انتشرت فيها محنة خلق القرآن وطالت علماء كبار في الأمة

هوجموا لأجل الرأي لا أكثر كالبخاري وابن حنبل وغيرهما.

إنما نريد من استعراض هذا المشهد التأكيد على أنه لم تكن هناك حالة قداسة مسقطة على الرجال، كما حصل فيما بعد.

ولا يختصّ هذا الأمر بالرازيين، بل يشمل أيضاً محمد بن يحيى الذهلي (٢٥٨هـ)، وهو شيخ البخاري وأبي داوود والترمذي وابن ماجة والنسائي وغيرهم، فقد نقل الذهبي والسبكي، أنّ الذهلي انتقد موقف البخاري من القرآن وقال: ألا من يختلف إلى مجلسه فلا يأتنا فإنهم كتبوا إلينا من بغداد أنه تكلّم في اللفظ، ونهيناه فلم ينته فلا تقربوه.. وفي نص آخر له ينقله أبو حامد الشرقي عنه جاء فيه: .. ومن ذهب بعد هذا إلى محمد بن إسماعيل فاتهموه، فإنه لا يحضر مجلسه إلا من كان على مذهبه. وقد كان للبخاري تعليق على موقف الذهلي رأى فيه مظاهر الحسد (انظر: الذهبي، تاريخ الإسلام ١٩: ٢٦٧ ـ ٢٦٨؛ وإرشاد الساري ١: ٦٥ ـ ٦٦).

وقد علّق أبو الخطاب عمر بن الحسن ابن دحية الأندلسي البلنسي (٦٣٣هـ) على رواية إرسال علي وخالد إلى اليمن قبل حجّة الوداع؛ وهي الرواية التي ركّز علماء الشيعة عليها للطعن في البخاري، فقال: «أورده البخاري ناقصاً مبتراً كما ترى، وهي عادته في إيراد الأحاديث التي من هذا القبيل، وما ذاك إلا لسوء رأيه في التنكّب عن هذه السبيل»، ويقول بعد نقل خبرٍ عن مسلم: «بدأنا بما أورده مسلم؛ لأنه أورده بكماله، وقطّعه البخاري وأسقط منه على عادته كما ترى، وهو ممّا عيب عليه في تصنيفه على ما جرى، ولا سيما إسقاطه لذكر علي رضي الله عنه» (انظر: الإصفهاني، القول الصراح: ٩٤؛ والميلاني، نفحات الأزهار ١٦: ٢٣٥؛ والصحيحان في الميزان: ١٨ ـ ٢١؛ واستخراج المرام ٢: ٣٨٨ ـ ٣٩١).

وقد نصّت الكتب على أنّ البخاري عانى من موقفه في القرآن وانقسم الرأي حوله في نيسابور لما زارها، وهجره أكثر الناس في نيسابور إلا مسلم بن الحجاج صاحب الصحيح (انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان ٥: ١٩٤)، وانتقد في موضع وأيّد في آخر، حتى نسب إليه أنه حُرّف كلامه وأنه كان يريد خلق الأفعال لا خلق القرآن، كما يذكر أبو العباس القسطلاني (٩٢٣هـ) في (إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري ١: ٦٥ ـ ٦٦).

وسنعلّق لاحقاً ـ بعون الله ـ على النقد الشيعي على البخاري من جهة موقفه من أهل البيت وعدم روايته بالخصوص عن جعفر بن محمد الصادق، فنحن لا نريد هنا تأييد كلمات ابن دحية الأندلسي أو رفضها، وإنما الإشارة إلى أنّ الموقف قديماً لم يكن تقديسياً بشكل تام، علماً أنّ انقسام الرأي في نيسابور ـ وهي مدينة علمية ـ حول البخاري بعد سفره إليها وحديثه فيها عن خلق القرآن شاهد إضافي على وجود وجهات نظر متعدّدة منه، بعضها مؤيّد وبعضها ناقد.

ومن الشواهد أيضاً سلسلة الانتقادات التي سجّلها الحافظ أبو الحسن الدارقطني، فإنّ أبا عمرو ابن الصلاح الذي كان أحد المنظّرين الأساسيين لتصحيح الصحيحين واعتبارهما فوق كلّ نقد، قد صرّح بنفسه بعد ادّعائه الإجماع على تلقي الأمة لهما بالقبول باستثناء مواضع يسيرة انتقدها عليه الدارقطني وغيره (ابن الصلاح، علوم الحديث: ٢٨ ـ ٢٩)، وصنّف الدارقطني كتاب الاستدراكات لهذا الغرض، وقد ذكر النووي في شرحه لصحيح مسلم أنه «استدرك جماعة على البخاري ومسلم أحاديث أخلّا بشرطهما فيها ونزلت عن درجة ما التزماه.. وقد ألّف الامام الحافظ أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني في بيان ذلك كتابه المسمّى بالاستدراكات والتتبع، وذلك في مائتي حديث مما في

الكتابين، ولأبي مسعود الدمشقي أيضاً عليهما استدراك، ولأبي على الغساني الجياني في كتابه تقييد المهمل في جزء العلل منه استدراك، أكثره على الرواة عنهما، وفيه ما يلزمهما، وقد أجيب عن كل ذلك أو أكثره، وستراه في موضعه إن شاء الله تعالى والله أعلم» (النووي، صحيح مسلم بشرح النووي ١: ٢٧).

وعندما يعلّق ابن حجر (٨٥٢هـ) على كلام النووي في شرحه على البخاري والذي انتقد فيه نقد الصحيحين بهذه الاستدراكات ووصفها بأنها ضعيفة جداً، يقول ابن حجر: «وسيظهر من سياقها والبحث فيها على التفصيل أنها ليست كلّها كذلك، وقوله في شرح مسلم: وقد أجيب عن ذلك أو أكثره، هو الصواب، فإن منها ما الجواب عنه غير منتهض كما سيأتي..» (ابن حجر، مقدمة فتح الباري: ٣٤٤).

فهذه النصوص كلّها تؤكّد أن هناك تعدّداً في الآراء إزاء ما يقرب من مائتي حديث في الصحيحين يدور الأمر فيها بين القبول بالنقد كما فعل الدارقطني وغيره، ورفضه مطلقاً كما فعل النووي في شرحه على البخاري، والتفصيل كما فعل ابن حجر في شرحه على البخاري وفعله النووي نفسه في شرحه على مسلم.

وقد عاد ابن حجر ورأى أنّ الملاحظات النقدية الجادّة تسجل عند بعض النقاد على ١١٠ أحاديث عند البخاري يشترك معه فيها مسلم في ٣٢ حديثاً، وينفرد هو بـــ ٧٨ حديثاً (مقدّمة فتح الباري: ٣٤٥)، ثم يقوم بالردّ على هذه الاعتراضات.

كما أن النووي يصرّح في موضع آخر من شرح مسلم ناقلاً عن أبي عمرو بن الصلاح قوله: «فما أخذ على البخاري ومسلم وقدح فيه معتمد من الحفاظ فهو مستثنى مما ذكرناه.. وما ذلك إلا في مواضع قليلة..» (ابن الصلاح، علوم الحديث: ٢٩؛ وعنه صحيح مسلم بشرح النووي ١: ٢٠). ونقل عن الانتصار

لابن الجوزي أن جملة أحاديث لم تأخذ بها الشافعية من أحاديث الصحيحين، لما ترجّح عندهم ممّا يخالفها (انظر: عبد الصمد شاكر، نظرة عابرة إلى الصحاح الستّة: ٥٧).

ونقل الخطيب البغدادي في التاريخ والذهبي في تذكرة الحفاظ وغيرهما عن ابن عقدة لما سئل: أيهما أحفظ: البخاري أو مسلم؟ أنه أجاب: كان محمد عالماً ومسلم عالماً، فأعدت [وهو أبو عمرو بن حمدان] عليه مراراً فقال: يقع لمحمد الغلط في أهل الشام؛ وذلك لأنه أخذ كتبهم ونظر فيها فربما ذكر الرجل بكنيته، ويذكر في موضع آخر [باسمه] يظنهما اثنين، وأما مسلم فقلّما يوجد له غلط في العلل.. (تذكرة الحفاظ ٢: ٥٨٩؛ وتاريخ بغداد ١٣: ١٠٢ ـ ١٠٣؛ وتاريخ مدينة دمشق ٥٨: ٩٠؛ وشروط الأئمة الستة: ١١).

وقد أقرّ الشيخ ابن تيمية بوجود مواضع انتقدت من كتب الحديث الصحاح أغلبها في صحيح مسلم، ثم مال للتفصيل مقرّاً بوجود بعض الروايات (انظر: منهاج السنة النبويّة في الردّ على الرافضة القدريّة ٥: ١٠١ ـ ١٠٢، و ٧: ٢١٥ ـ ٢١٧)، وذكر الذهبي أيضاً أنّ البخاري «ليس بالخبير برجال الشام..» (تاريخ الإسلام ٧: ٣٥٤)، وخطّأه في موضعٍ قائلاً: «وهذا من وهم البخاري» (سير أعلام النبلاء ٥: ١٩٤)، وهذا ما تفيده كلمات ابن حجر من وجود من وهّم البخاري في موضعٍ هنا وهناك (فتح الباري ٨: ٥٥٨).

وقد نقلت مصادر الرجال والتاريخ كلمات عن أبي زرعة الرازي بحقّ مسلم، فقد ذكروا أنه ذكر عنده صحيح مسلم فقال: هؤلاء قوم أرادوا التقدّم قبل أوانه فعملوا شيئاً يتسوّفون (يتشوقون ـ يتسوقون) به، ألّفوا كتاباً لم يسبقوا إليه؛ ليقيموا لأنفسهم رياسة قبل وقتها، وأتاه ذات يوم رجل بكتاب الصحيح من رواية مسلم

فجعل ينظر فيه، فإذا حديث عن أسباط بن نصر، فقال أبو زرعة: ما أبعد هذا من الصحيح، يدخل في كتابه أسباط بن نصر! ثم رأى في كتابه قطن بن نسير فقال: وهذا أطمّ من الأول.. إلى آخر الاعتراض الذي وصل إلى مسلم بنيسابور ووافق عليه لكن برّر لنفسه إيراد هذه الروايات (انظر: تاريخ بغداد ٥: ٢٨ ـ ٢٩؛ وتهذيب الكمال ١: ٤١٩ ـ ٤٢٠؛ وسير أعلام النبلاء ١٢: ٥٧١؛ وميزان الاعتدال ١: ١٢٦ و..).

كما نقلوا استخفاف إبراهيم العدي بمسلم، وأنّ مسلماً غمزه بلا حجّة (انظر: ميزان الاعتدال ١: ٤٤؛ ولسان الميزان ١: ٧٤؛ وقد جعل الميلاني هذا مضرّاً بعدالة مسلم في استخراج المرام ٢: ٤٦٥؛ لكنّه مردود). ونقل عن الأدفوي في (الإمتاع) أنّ أبا زرعة كان يذمّ وضع كتاب مسلم وأنّ فيه فلان وفلان فكيف يسمّى صحيحاً؟! (استخراج المرام ٢: ٤٦٦).

ومهما كان موقفنا من هذه الاعتراضات، فإنها تدلّ على تعدّد في الرأي إزاء هؤلاء الأئمة المحدّثين، بل نجد في بعض المصادر المهمّة كوفيات الأعيان لابن خلكان (٦٨١هـ) أنّ مسلم بن الحجاج أخذ بمذهب البخاري في مسألة اللفظ وأنه عوتب على ذلك في الحجاز والعراق، بل قد عرّض به الذهلي وخرج مسلم من مجلسه بعد أن فعل الذهلي ذلك واشتدّ الخلاف بينهما (انظر: تاريخ مدينة دمشق ٥٨: ٩٤؛ ووفيات الأعيان ٥: ١٩٤ ـ ١٩٥؛ وتاريخ بغداد ١٣: ١٠٣ ـ ١٠٤؛ وتذكرة الحفاظ ٢: ٥٨٩ ـ ٥٩٠).

ومن الطبيعي أنّ هذه الخلافات لم تكن تمنع أحياناً عن اعتبار المحدّث مرجعاً في الحديث، فنقده على أساس أمرٍ ما لا يعني سحقاً تاماً لأحاديثه، فقد نقل الخطيب البغدادي في تاريخه والذهبي في تذكرة الحفاظ عن أحمد بن سلمة أنّ أبا

زرعة وأبا حاتم كانا يريان في مسلم التقدّم على مشايخ عصره في معرفة الصحيح (تذكرة الحفاظ ٢: ٥٨٩؛ وتاريخ بغداد ١٣: ١٠٢؛ وتاريخ مدينة دمشق ٥٨: ٩٠ ـ ٩١؛ وتهذيب الكمال ٢٧: ٥٠٦)، وربما كان هذا الرأي قبل الخلاف حول خلق القرآن.

ونحن نجد في العديد من شروح الصحاح ملاحظات نقدية سجّلها أو نقلها الشارحون مثل فتح الباري لابن حجر، وشرح مسلم للنووي وغيرهما، وكلّه يشهد لوجود فسحة من النقد يمتلكها الباحث في تناول هذه الكتب، ولا مجال هنا لاستعراض الأمثلة فهي عديدة.

وإذا كان هذا حال الصحيحين، فماذا ترى في سائر الكتب الحديثية التسعة؟ فعلى سبيل المثال أدخل ابن الجوزي في كتاب الموضوعات ثلاثين رواية ذكرها ابن ماجة، وهذا ما فعل مثله مع الترمذي وابن داوود، كما اشتهر أنّ الرجال الذين انفرد بهم ابن ماجة ضعاف مع وجود صحيح انفرد به، وقد فصّل في تقييم أسانيد سنن ابن ماجة الحافظ الشهاب البوصيري في كتابه (مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجة) ناصّاً على الضعف في موارد عديدة.

أما محمد ناصر الدين الألباني فقد صنّف كتاب ضعيف سنن الترمذي الذي جمع فيه موارد كثيرة من سنن الترمذي نقل فيها مواقف العلماء في تضعيفها، وهذا ما فعله مع سنن ابن ماجة، وينصّ الألباني في مقدّمة ضعيف سنن الترمذي أنّ الترمذي عرف بالتساهل في التصحيح عند النقاد من علماء الحديث (ضعيف سنن الترمذي: ١٥)، والألباني في مشروعه هذا ضعّف بعض ما صحّحه الترمذي، وقوى بعض ما ضعّفه الترمذي.

كما أن محقّق سنن الترمذي أحمد شاكر قد سجّل ملاحظات عديدة على

الكتاب، رغم أنه سمّاه (الجامع الصحيح)؛ وقد ذكر ابن كثير أنّ الحاكم النيسابوري والخطيب البغدادي «كانا يسمّيان كتاب الترمذي بالجامع الصحيح، وهذا تساهل منهما؛ فإن فيه أحاديث كثيرة منكرة، وقول الحافظ أبي علي بن السكن وكذا الخطيب البغدادي في كتاب السنن للنسائي: إنّه صحيح، فيه نظر، وإنّ له شرطاً في الرجال أشدّ من شرط مسلم غير مسلّم؛ فإنّ فيه رجالاً مجهولين، إمّا عيناً وإمّا حالاً، وفيهم المجروح، وفيه أحاديث ضعيفة ومعلّلة ومنكرة» (ابن كثير، اختصار علوم الحديث (ضمن كتاب الباعث الحثيث): ٣١).

وفي الوسط السنّي اليوم، لا تشدّد في سائر الصحاح كما هي الحال في الصحيحين، بل نصّ غير واحد على أنّ تسميتها بالصحاح تساهل، وقد نقل عن الحافظ ابن دحية رواية الترمذي عن قوم كذابين وتحسين هذه الروايات التي رووها، فيما هي موضوعة (الميلاني، استخراج المرام ٢: ٤٩٠ ـ ٤٩١)، بل ذكر ابن تيمية أنّ في جامع الترمذي أخباراً ضعيفة بل موضوعة، وأنّ ابن حنبل قد يروي أحاديث ضعيفة عنده، ومجرّد روايته لا يوجب العمل بالحديث (منهاج السنّة النبويّة ٥: ٥١١، و٧: ٥٢ ـ ٥٣، ٩٦ ـ ٩٧، ١٧٨، ٤٠٠، ٥١٥).

ونقلوا تحامل النسائي على أحمد بن صالح المصري وانتقدوه وذكروا قصصاً في ذلك (انظر: الباجي، التعديل والتجريح ١: ٣٠٤؛ ومغلطاي، إكمال تهذيب الكمال ١: ٦١؛ وتهذيب الكمال ١: ٣٤٧ ـ ٣٤٨؛ وسير أعلام النبلاء ١٢: ١٦٦ ـ ١٦٨؛ وميزان الاعتدال ١: ١٠٤؛ وتهذيب التهذيب ١: ٣٥ ـ ٣٦)، والمواقف الجزئية في نقد هذا الحديث هنا وهناك أو القول بابتلائه بالوضع أو التدليس أو المعارضة أو الضعف أو.. من كتب الصحاح ـ غير الصحيحين ـ كثيرة مبثوثة في كلمات علماء المسلمين فلا نستقصيها، فلتراجع.

وبهذا يظهر أنّ العلماء القدامى في عصرهم كانت أفكارهم محلّ جدل، ولا أقلّ بعضها، ولم يكن أحد منهم لينظر إليه ـ مهما مدح ـ أنه فوق النقد حتى بالنسبة للمختصّين والعلماء، وهذا الواقع كما ينطبق على علماء السنّة، ينطبق أيضاً على علماء الشيعة كما أشرنا مطلع هذه الملاحظة النقديّة.

والفارق بين السنّة والشيعة اليوم أنّ أهل السنّة ـ في تيار كبير منهم ـ ما زالوا اليوم يرون ـ نظرياً ـ صحّة الصحيحين، وربما أكثر منهما أيضاً؛ فيما تضاءلت هذه النظرية في الوسط الشيعي بعد تراجع المدّ الإخباري في القرن الثالث عشر الهجري، وإن كان هناك اليوم من يقول بصدقيّة بعض الكتب الحديثية بحيث لا تقبل النقد أبداً أو إلا نادراً.

٤ـ ٥ ـ أزمة الاضطراب في أسانيد ومتون الكتب الحديثيّة!

إن جلّ أخبار الكتب الأربعة ـ كما يقول الوحيد البهبهاني ـ لا يسلم من اختلال سندي أو متني أو غيرهما، فكيف يكون هناك يقين بتمام روايات هذه الكتب؟! (الوحيد البهبهاني، الفوائد الحائريّة: ٣٩٥؛ وله أيضاً: الرسائل الأصوليّة: ٤٤ ـ ٤٩، ١٩٣؛ وراجع: الملا علي كني، توضيح المقال: ٥٩؛ ومحمد صادق بحر العلوم، المقدّمة لتكملة الرجال للكاظمي ١ : ٢٧؛ والكاظمي نفسه في التكملة ١ : ٢٥ ـ ٢٧).

وهذه الملاحظة التي يسجّلها البهبهاني مهمّة، لاسيما وأنّ المحدّث البحراني نفسه يصرّح بحقيقة خطيرة في هذا المجال ـ عن طريق العَرَض في أحد أبحاثه الفقهيّة ـ فهو يقول: «الظاهر أنّ هذه الزيادة [في إحدى الروايات] سقطت من قلم الشيخ [الطوسي] كما لا يخفى على من له أنس بطريقته، سيما في التهذيب، وما

وقع له فيه من التحريف والتصحيف والزيادة والنقصان في الأسانيد والمتون، بحيث قلّما يخلو حديث من ذلك في متنه أو سنده، كما هو ظاهر للممارس» (يوسف البحراني، الحدائق الناضرة ٤: ٢٠٩؛ نعم، يرى الباحث أبو الفضل البرقعي أنّ كلام صاحب الحدائق هنا صحيح، لكنه يشتمل على بعض المبالغة، فراجع له: عرض أخبار أصول بر قرآن وعقول (بالفارسيّة): ٨٦٨).

وليس المحدّث البحراني وحده من الإخباريين الذين أقرّوا بذلك، بل إنّ الشيخ نعمة الله الجزائري (١١١٢هـ) يقرّ بهذا الواقع لا عن طريق العرض، بل عند بحثه في نفس هذه المسألة، ويرى ذلك مضعّفاً لوجهة نظر الإخباريين في الموضوع، قال: «من تتبّع نُسخ التهذيب مثلاً يرى أنّ الحديث الواحد يختلف فيه ألفاظه على اختلاف النُسخ بما يتفاوت به المعنى، وكذلك بقيّة الأصول»، ذاكراً نماذج عدّة لتأكيد كلامه، من أهمّها اختلاف ألفاظ الصحيفة السجّادية، واختلاف قراءات القرآن، مع أنّ أهميتهما لا تخفى على أحد (نعمة الله الجزائري، منبع الحياة: ٦٥ ـ ٦٦).

وهذه الحقيقة التي يعبّر عنها البحراني بكلمة «قلّما»، يحسمها أحد الأعلام الرجاليين المعاصرين، وهو المرجع الديني السيد موسى الزنجاني فيما نقله عنه الدكتور محمد رضا رضوان طلب، حيث يؤكّد على أنّ كلّ سطر فيه هذا الارتباك، بالتعويض المخلّ بالمعنى (محمد رضا رضوان طلب، خبر الواحد مستنده وحجيّته: ٥٤). ويقول السيد مرتضى العسكري عند حديثه عن نقد كتب الحديث: «ونضيف إلى ما سبق، انتشار الأخطاء الكثيرة في نسخ الكتب المخطوطة..» (القرآن الكريم وروايات المدرستين ٣: ٤٢).

هذه المعطيات الميدانية، وحقائق عالم النُسخ والمخطوطات، تجعل الجزم

بصدور هذه النصوص جميعها بشكل سالم وسليم ضعيفاً.

ويعزّز هذا الموقف النقدي باختلاف الكتب الأربعة في بعض الروايات متناً وسنداً، بل اختلاف حتّى الكتاب الواحد نفسه عندما يذكر روايةً واحدةً مكرّرة، وأكثر هذه الكتب اختلافاً هو كتاب التهذيب للطوسي، فكيف يمكن ـ مع ذلك ـ التصديق بهذه الروايات جميعها على نحو اليقين؟! (معجم رجال الحديث ١: ٣٥).

ولعلّ بإمكان الإخباري أن يناقش ـ للانتصار لخصوص يقينية الصدور ـ بمسألة تواتر القرآن الكريم، حيث ذكروا هناك أنّ تواتره يراد منه تواتر جسم الآية، بغض النظر عن نقاطها وتشكيلها وما شابه ذلك (أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ١٥٦ ـ ١٥٧)، إذ ربما تخفّف هذه الإجابة من حجم الصورة النقديّة، إذا كانت تنفع في النص القرآني نفسه.

وعلى الخط عينه نُسخ جملة من الكتب الحديثية السنية، فقد ذكر ابن كثير في مختصر علوم الحديث أنّ روايات سنن أبي داوود كثيرة يوجد في بعضها ما ليس في الآخر، وذكر أبو جعفر بن الزبير أنّ روايات سنن النسائي تختلف اختلافاً كثيراً حتى قال شيخنا أبو علي الغافقي.. ومن قال: قرأت أو سمعت كتاب النسائي ولم يبيّن الرواية التي سمع أو قرأ فقد تجوّز في الذي ذكره تجوّزاً قادحاً في الرواية.

كما ذكروا أنّ عدداً ليس بالقليل يرمون نقلة كتاب ابن ماجة بالتصحيف، وأنّ أصحّ نسخه هي نسخة الخزانة التيمورية بدار الكتب المصرية (انظر: مقدمة كتاب شروط الأئمة الستّة للمقدسي: ١٣).

هذا، وقد كانت الباحثة العربية زينب أحمد، قد وظفت أزمة النُسخ لنقض السنّة أيضاً كما ألمحنا إليه في (نظرية السنّة: ٥١٥).

٤ ـ ٦ ـ ظاهرة اختلاف موقف المحدّث بين الحديث والفتوى

ذكر بعضهم أنّه لو كان مثل الطوسي جازماً بأمر رواياته لما اختلفت فتاواه هو نفسه أخذاً بهذه الرواية تارةً، وبتلك أخرى، فهذا معناه أنّه يريد بالصحّة الرجحان لا اليقين والثبوت الواقعي، ومن هنا لا معنى لليقين في الروايات جميعها بعد اختلافها هي نفسها، لاسيما وأننا نعلم أن مصنّفي الكتب الأربعة كان هدفهم جمع ما أحسنوا الظنّ به؛ خوفاً من اندراس الحديث، موكلين أمر التحقيق فيه إلى النقّاد والباحثين (نور الدين الموسوي العاملي، الشواهد المكيّة: ١١٣، ١٢٤، ١٣١ ـ ١٣٢، ٣٧٦).

وهذا الكلام الذي يذكره السيد نور الدين العاملي (١٠٦٨هـ) في نقده على الفوائد المدنية للاسترآبادي، لا يبدو ـ بهذه الصيغة ـ موفّقاً، فإن تغيّر الآراء ـ إذا لم يكن لتغيّر فهم معنى الحديث مما لا يضرّ باليقين بصدوره، كما هي الحال مع النص القرآني ـ قد يقع من باب الترجيح، وهذا معناه اليقين بصدور روايتين مختلفتين، غاية ما في الأمر، أنّ واحدةً منهما ربما جاءت على نحو التقية فأخذ بها الطوسي غير ملتفت، ثم انتبه إلى ضرورة ترجيح الأخرى، وهذا ترجيح لا يقع بلحاظ السند، بل بلحاظ ما يسمّى في علم أصول الفقه: جهة صدور النص وأنه على نحو التقية أو ما شابه، نعم ربما كانت بعض المصاديق لا تتحمّل هذا التبرير، لكنه كان من المفترض بيانها، وأمّا سوق الكلام مساقاً عاماً فلا يعطي نتيجة.

وأمّا الحديث عن أنّ أصحاب الكتب الأربعة كان همّهم جمع الحديث خوفاً من اندراسه، فهذا الكلام نقبله في الإطار العام للمحدّثين والمصنّفين ذلك العصر، بل ونعزّزه بأنّ الصدوق نفسه في مقدّمة الفقيه ـ كما مرّ ـ ينصّ على أنّه لا يقصد في كتابه هذا قصد المصنّفين في إيراد جميع ما رووه، وهذا معناه أنّ الحالة المتعارفة في

ذلك العصر كانت جمع كلّ ما وصل للمحدّث وتدوينه في كتابٍ له، كما يذكر ذلك أيضاً السيد محسن الأعرجي (انظر: وسائل الشيعة في أحكام الشريعة: ٩؛ وله أيضاً، شرح مقدّمة الحدائق، الورقة رقم: ٧؛ ويذكر الأعرجي استفهاماً: لماذا لم يستثن الصدوق من هذا التعميم الذي ذكره كتابَ الكافي؟!)، وهذا ما تؤكّده نصوص السيّد المرتضى عند حديثه عن المشتغلين بالحديث مقابل المحقّقين وعلماء الكلام (رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٦ ـ ٢٧، ٢١١)، ومثلها نصوص الشيخ المفيد (المسائل السروية: ٧٣). وقد أسلفنا الحديث عن وجود هذه الظاهرة أيضاً في الوسط السني إلى عصر الشيخين البخاري ومسلم في الحدّ الأدنى.

لكنّ تطبيق هذه الظاهرة على أصحاب الكتب الأربعة وبعض الصحاح السنيّة وبعض المصنّفين الآخرين لا يمكن أن يمرّر بهذه البساطة؛ لأنّ المفروض أنّه قد قدّمت لنا نصوص صريحة في مقدّمات هذه الكتب، لاسيما منها نصّ الصدوق في الفقيه، تؤكّد أنّ بعضهم لم يورد إلا ما يراه صحيحاً ويعتمد عليه في الدين والفتيا، فكيف يمكن الردّ بإثبات مثل هذه الظاهرة العامّة، دون ملاحقة خصوصيات مصنّفي الكتب الأربعة والكتب الستة؟! لاسيما وأنّ هذه الكتب كانت ذات طابع موسوعي ومرجعي، فاحتمال خروجها عن مسار الوضع العام، واتخاذها ظرفاً استثنائياً أمر وارد جداً ومحتملٌ بقوّة أيضاً حتى لو لم نقبل به في نهاية المطاف.

نعم، ظاهرة اختلاف الحديث بهذه الكثافة يبعد جداً معها التصديق بالصدور، وهذا أمرٌ ينبني عندنا على عملية نقديّة للتوفيقات التي سردها العلماء في شأن الأحاديث المختلفة، لاسيما تجربة الاستبصار لأبي جعفر الطوسي شيعيّاً وتجربة مشكل الآثار لأبي جعفر الطحاوي سنيّاً، والتي اشتملت على العديد من التوفيقات والمعالجات غير الواضحة في متانتها ومنطقيّتها.

٤ ـ ٧ ـ نقد السيد حسن الصدر لدعوى الصدوق شهرةَ مصادر كتابه

إنّ الصدوق يذكر أنّه اعتمد على الكتب المشهورة، وقد أدّى ذلك إلى تصوّر أنّه قد أخذ أحاديثه من مصادر معروفة النسبة لأصحابها مما يلغي الحاجة إلى البحث حول الأسانيد ونقدها، لكنّ السيد حسن الصدر رَصَد ـ في محاولة ملفتة ـ حركة روايات الصدوق في «الفقيه»، فلاحظ أنه أكْثَرَ الرواية عن ثلاثة وعشرين شخصاً، فيما روى معدّل ثلاثين حديثاً عن ثلاثة أشخاص، ومن واحد وعشرين حديثاً إلى خمسة وعشرين روى الصدوق عن عشرة أشخاص، ومن سبعة عشرة إلى عشرين حديثاً روى عن عشرة أشخاص، وكان عدد الذين روى عنهم خمسة عشر حديثاً أو ستة عشر حديثاً ستة أشخاص، أما من روى عنهم ثلاثة عشر أو أربعة عشر حديثاً فكانوا تسعة أشخاص، وهكذا يبلغ السيد الصدر ثلاثة روايات أو أربع فيذكر أسماء ستين شخصاً، وأما من روى عنه الصدوق خبراً أو خبرين فيبلغ عددهم ثلاثة وثلاثين شخصاً، وأما أصحاب الخبر الواحد فعددهم حوالي ١٤٤ راوياً.

ثم يقول الصدر: «وإذا وقفت على هذا الاستقصاء الذي يسّره الله جلّ جلاله بفضله وكرمه، يظهر لك أنّ الصدوق رحمه الله لم يفِ بما وعده في أوّل كتابه، من أنّه مستخرج من كتب مشهورة، عليها المعوّل وإليها المرجع، لأنه روى عن جماعات غير مشهورين، ولا كتبهم مشهورة، وقد رأيت التقي المجلسي قد تفطّن لذلك..» (حسن الصدر، نهاية الدراية: ٥٥٢ ـ ٥٦٩؛ وحول عدم وفاء الصدوق بما وعد به في بداية كتابه راجع: البهبهاني، الرسائل الأصوليّة: ١٥٩؛ وعبدالله المامقاني، تنقيح المقال ١: ١٧٨، وقد نسب المامقاني هناك إلى المحدّث البحراني نفسه أنّه نصّ على عدم وفاء الصدوق في أربعين مورداً من كتابه الحدائق الناضرة).

بل قال المحقّق الكاظمي: «وبالجملة فأمر الصدوق مضطربٌ جداً، ولا يحصل من فتاواه غالباً علم ولا ظنّ.. وكذلك الحال في تصحيحه وترجيحه، وقد ذكر صاحب البحار عنه في كتاب التوحيد عن الدقّاق عن الكليني، بإسناده إلى أبي بصير، عن الصادق عليه السلام.. هذا الخبر مأخوذ من الكافي، وفيه تغييرات عجيبة تورث سوء الظنّ بالصدوق، وأنّه إنما فعل ذلك لتوافق مذهب أهل العدل» (كشف القناع عن وجوه حجية الإجماع: ٢١٣، حجرية)، وإن كان السيد الخوئي قد نفى هذه التهمة عن الصدوق وفنّدها (معجم رجال الحديث ١٧: ٣٤٨).

وربما يمكن التعليق هنا بأنّ رواية الصدوق خبراً واحداً عن شخص واحد في كتاب الفقيه لا يعني أنّ هذا الشخص وكتابه لم يكونا مشهورين في حينه، فإنّ الصدوق لم يتعهّد بنقل كلّ ما في الكتب المشهورة، وإنّما تعهّد بالنقل عمّا فيها، وقلّة النقل هنا وكثرته هناك ربما تكون بملاحظة ترجيحات تتصل بمصالح تصنيف الكتاب، فانتقى بعض الأحاديث وترك بعضها الآخر، فلا تأثير على دعوى الصدوق من خلال إحصاء السيد حسن الصدر.

٤ـ ٨ ـ غايات التصنيف، ومديات تأثيرها في نظرية اليقين الحديثي

إنّ تأليف كتاب للهداية كما يظهر من مقدّمة الكليني في توصيف كتاب الكافي، لا يعني بالضرورة العلم بتمام ما فيه، فها هم علماء الإسلام على مرّ التاريخ يؤلّفون الكتب رغم قولهم بأنّ فيها أخباراً آحاديةً ظنية، فأيّ ضير في ذلك؟! (الميرزا أبو القاسم النراقي، شعب المقال في أحوال الرجال: ١٢).

والنتيجة التي نخرج بها، أنّ أصحاب المصنّفات الحديثية الكبرى عند المسلمين ولو كان بعضهم مقتنعاً بصحّة ما جاء في كتبه الحديثية، لكنّ ذلك لا يفضي بنا إلى

اليقين بصدور روايات هذه الكتب؛ إذ قد نختلف معهم في التقويم، ولا ضرورة تُلزمنا بوجهة نظرهم وتكون حجّةً لنا في التعبّد بما قالوا أمام الله سبحانه، نعم ما تقدّم ينفع في اليقين بصدور بعضها في الجملة.

٥ ـ الإجماع على الرجوع إلى المصادر الحديثية الأولى، نقد وتفكيك

استدلّ أيضاً على يقينية مصادر الحديث الكبرى بإجماع علماء الإمامية على اعتبار الكتب الأربعة واعتمادها والعمل بها، والشهادة بكونها منقولةً عن الأصول الأربعمائة المجمع عليها، كما يقول الحرّ العاملي، بل إنّ هذا الأمر يصرّح به حتّى الشهيد الثاني والشيخ البهائي، فهو إقرار منهم (الحرّ العاملي، الفوائد الطوسيّة: ١٠؛ وراجع الكركي، هداية الأبرار: ٥٤؛ والبحراني، الدرر النجفية ٢: ٣٢٧ ـ ٣٣١).

يقول الشهيد الثاني: «وكان قد استقرّ أمرُ المتقدّمين، على أربعمائة مصنَّف، لأربعمائة مصنِّف، سمّوها: الأصول، وكان عليها اعتمادهم، ثم تداعت الحال إلى ذهاب معظم تلك الأصول، ولخّصها جماعة في كتب خاصّة، تقريباً على المتناول، وأحسن ما جمع منها: الكتاب الكافي لمحمّد بن يعقوب الكليني، والتهذيب للشيخ أبي جعفر الطوسي، ولا يستغنى بأحدهما عن الآخر..» (الشهيد الثاني، الرعاية: ٦٤؛ وراجع: البهائي، الوجيزة: ١٥ ـ ١٨).

لكنّ هذا الدليل لا يراعي طبيعة تكوّن مفهوم ظنّية الأسانيد والروايات عند أقطاب مدرسة العلامة الحلّي، فالإجماع إن قُصد به اتفاق الإمامية على أصل وجود روايات صحيحة يقينية في الكتب الأربعة مستقاة من الأصول الأربعمائة، فهذا ما لا ينكره أحد من الأطراف كافّة، وأما إن أريد انعقاده على تمام مرويّات هذه

الكتب فإنّ مثل العلامة الحلي حتّى لو أقرّ بهذا الإجماع لن يراه حجّةً عليه؛ لأنّ المفروض أنّ الإجماع قام في ظلّ انفتاح القرائن، واليوم قد تلاشت كما يصرّح الشيخ حسن والشيخ البهائي، فلا معنى للإجماع على الاعتبار التام نتيجة اليقين بالصدور الناتج من قرائن على شخص لم تقم عنده هذه القرائن، ويحتمل أنّها لو قامت لما أورثته اليقين، فالإجماع إنما انعقد على اليقين، وهو حالة نفسية لا يتمتّع بها مثل الأردبيلي وصاحب المدارك حسب رأيهم.

هذا مضافاً إلى الشك في هذا الاجماع بهذا المعنى؛ لأننا نحرز عدم عملهم ببعض روايات الكتب الأربعة، لا أقلّ من أننا لا نحرز عملهم بتمام الروايات، والإجماع دليل لبّي يؤخذ فيه بالقدر المتيقن.

وهذه المناقشة تقوم على ما خرجنا به في كتابنا «نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي»، وربما نفع الاستدلال بالإجماع من باب الجدل إذا تمّ أن الشيعة كانت عاملةً بروايات الكتب الأربعة كافّة، وذلك في حقّ مثل العلامة الذي يؤمن بأنّ الخبر الظني كان حجّةً معمولاً به في القرون الأولى بعد الغيبة.

هذا على المستوى الشيعي، أما على المستوى السني فهذا الدليل أخذ أهميّةً فائقة؛ فالعديد من أهل السنّة لا يستندون إلى الصحيحين لمجرّد دقّة صاحبهما أو ما قيل فيهما من شهادات مادحة أو الاعتقاد بعصمتهما في مجال الحديث أو مجرد شهادتهما ـ ولو المنقولة نقلاً عنهما ـ باشتراط كذا وكذا في كتابيهما أو ما شابه ذلك.

والسبب في عدم الاكتفاء بما مرّ أنّ أهل السنّة لا يقولون بإدراج مثل صحيح أبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي (٣١١هـ) مع أنه يصرّح في مطلع كتابه بقوله: «مختصر المختصر من المسند الصحيح عن النبيﷺ بنقل العدل عن العدل موصولاً إليهﷺ من غير قطع في أثناء الإسناد ولا جرح في ناقلي الأخبار

التي نذكرها بمشيئة الله تعالى» (صحيح ابن خزيمة ١: ٣).

كما أنهم لم يأخذوا ـ بالمطلق ـ بصحيح تلميذ ابن خزيمة وهو الحافظ محمد بن حبّان التميمي السجستاني البستي (الأفغاني) (٣٥٤هـ) الذي ألف كتاباً انتهج فيه هذا النهج أيضاً، وبلغ كتابه ستة عشر مجلداً. كما لم يتعاطوا بالطريقة نفسها مع الحاكم أبي عبد الله النيسابوري (٤٠٥هـ) الذي ألّف كتابه المعروف بالمستدرك على الصحيحين، ردّاً على من اتهمهم بأنهم يشمتون ويقولون: إنّه لم يصح عندكم سوى ما لا يزيد عن عشرة آلاف حديث، وهو ينصّ في مقدّمة كتابه فيقول: «.. وأنا أستعين الله على إخراج أحاديث رواتها ثقات، قد احتجّ بمثلها الشيخان رضي الله عنهما أو أحدهما، وهذا شرط الصحيح عند كافة فقهاء أهل الإسلام أنّ الزيادة في الأسانيد والمتون من الثقات مقبولة..» (الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين ١: ٣).

فهذه الكتب الثلاثة وغيرها لم يعتبرها أهل السنّة ضمن الصحاح الخمسة ولا الستة رغم شهادة مؤلّفيها بأنهم لا يوردون إلا الصحيح ورغم جلالة علمهم وعظم مكانتهم بين المسلمين والمحدّثين، تماماً كما لم يجعلوا مسند ابن حنبل من الصحاح حتى في الوسط الحنبلي ولا الوسط السلفي.

وهذا بنفسه إشكال نقضي عليهم إذا ما بقوا عند الدليل السابق، من هنا يلاحظ أنّ العمدة عند أهل السنّة في الاستناد بالخصوص إلى الصحيحين ـ البخاري ومسلم ـ وإخراج ما فيهما من حدّ الظنّ الذي تقف عنده أخبار الآحاد في ذاتها إلى حدّ العلم الذي تكتسبه بقرينة مضافة.. هو تلقّي الأمة لهما بالقبول، وهذا ما ركّز عليه ابن الصلاح (٦٤٣هـ) في مقدّمته، حيث ذكر أنّ الصحيحين يحصل القطع بصحّتهما من حيث إنّ الأمة تلقّت ذلك بالقبول، ثم ضمن ابن الصلاح الموقف

المعارض فاستثنى من وصفهم بمن لا يعتدّ بخلافهم ووفاقهم في الإجماعات، وقد أكّد ابن الصلاح أنّ الخبر غير المتواتر عندما تتلقّاه الأمّة بالقبول يحصل العلم النظري بصدقه، خلافاً لبعض علماء أصول الفقه الذين لم يروا في هذا الخبر سوى إفادة الظن، وقد ردّه ابن الصلاح بأنّ الأمة كلّها إذا حصل لها ظنّ بصدق هذه الأخبار فظنّها هذا لا يخطأ؛ لأنّ الأمة إجماعها معصومٌ عن الخطأ؛ فعندما تجمع على الظنّ بالصدق، فلن يكون ظنها باطلاً.

لكنّ ابن الصلاح حمى نفسه من الإشكالات الفرعية الموردية التي تسجّل على بعض ما جاء في الصحيحين؛ فذكر أنّ هناك بعض الملاحظات على الصحيحين تكلّم بها بعض الحفاظ كالدارقطني، وهي خارجة عن الإجماع وتلقّي الأمة، وهي مواضع قليلة عبّر عنها بالأحرف اليسيرة (علوم الحديث (مقدمة ابن الصلاح): ٢٠٠ ـ ٢٠١؛ وانظر: العسقلاني، شرح نخبة الفكر (ضمن شرح الشرح للقاري): ٢١٨ ـ ٢٢٣)، التي سرعان ما استبعدها الحافظ العراقي ـ بعد إقراره بأنّها كثيرة وليست يسيرة ـ حيث ذهب إلى أنّها ممّا أجاب عنه هو نفسه والعلماء (العراقي، التقييد والإيضاح لما أطلق وأغلق من مقدّمة ابن الصلاح: ٤٤).

ويعدّ كلام ابن الصلاح هذا في غاية الأهمية؛ ويؤسّس ـ على رأي بعضهم ـ مرحلةً جديدة شرعت في القرن السابع الهجري لاعتماد مصادر محدّدة فوق النقد للحديث، الأمر الذي كان حصل قبل ذلك على مستوى الفقه بسدّ باب الاجتهاد.

ويدلّ هذا النصّ الذي أسلفنا مضمونه عن ابن الصلاح على عدّة أمور:

١ـ اعتماد مبدأ الإجماع ونظريّته في تصحيح الصحيحين.

٢ـ تنحية إشكالية وجود مخالف لهذا الاجماع عبر وسمه بأنه لا يؤثر في الإجماعات، ولعلّ مقصوده بالمخالف، مثل المختلفين مع مذهب أهل السنّة

والجماعة من بعض الإباضية والزيدية والإمامية والإسماعيليّة والمعتزلة..

٣ـ تنحية إشكاليّة وجود نقد من الحفاظ والنقّاد على بعض ما جاء في الصحيحين، عبر إخراج هذا البعض عن الإجماع، ثم وسمه بأنه يسير جداً.

بهذه الطريقة المؤلّفة من عناصر ثلاثة، استطاع ابن الصلاح تأسيس ثقافة تكريس الصحيحين فوق النقد، والفكرة كانت موجودة قبله، لكنّه ساهم بشكل فاعل في تكريسها، حتى اعتمدت نصوصه هذه أساساً عند الكثيرين من الذين جاؤوا بعده كالنووي في (شرح مسلم ١: ١٤، ١٩ ـ ٢٠) وغيره.

بل وجدنا تعبير تلقّي الأمة بالقبول سائداً ولو لم ينسب إلى ابن الصلاح، كما فيما جاء عند القسطلاني (٩٢٣هـ) في (إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري ١: ٥١)، والذي عبّر بقوله بعد ذلك: «واستمدت جداول العلماء من ينابيع حديثه (البخاري) التي ما شك في صحّتها مسلمٌ» (إرشاد الساري ١: ٥٤).

كان هذا من تأثيرات كتاب ابن الصلاح الذي تحوّل في علم الحديث السنّي إلى نقطة الدائرة المركزية لما عكفوا عليه وصار المحور كما يذكر القسطلاني (إرشاد الساري ١: ١٨).

وتتالت دعاوى الإجماع بتعابير مختلفة في كلمات العديد من العلماء، فقد نقل صاحب إحقاق الحقّ عن الفضل بن روزبهان قوله بإجماع الأئمة على صحّة أخبار الصحاح (إحقاق الحق ٢: ٢٣٥)، وذكر الجويني أنه لو حلف إنسان بطلاق امرأته أنّ ما في كتابي البخاري ومسلم مما حكما بصحّته مطابق لقول رسول الله، كان حلفه صحيحاً ولا كفّارة عليه، مستدلاً بإجماع الأمة الإسلامية على صحّة أحاديثهما (انظر: شرح النووي على مسلم ١: ١٩ ـ ٢٠)، إلى غيرها من الكلمات الكثيرة، لاسيما في القرون الأخيرة.

ويشتدّ هذا التوجّه عندما يذهب بعضهم مثل شاه ولي الله دهلوي في كتابه: حجّة الله البالغة، إلى أنّ كلّ من يهوّن أمر الصحيحين فهو مبتدع متبع غير سبيل المؤمنين؛ ولهذا وجدنا المناوي (١٠٣١هـ) يستشهد على أنّ أهل السنّة والجماعة هم الفرقة الناجية دون غيرهم، باتفاق أهل المشرق والمغرب على صحّة كتب الشيخين وغيرهما (فيض القدير شرح الجامع الصغير ٢: ٢٧).

وقفات نقديّة مع مرجعيّة (الصحيحين) برافعة الإجماع الإسلامي

لكنّ دليل الإجماع هذا يمكن مناقشته من جهات عدّة:

أولاً: نحن نشكّك في إجماع الأمّة الإسلامية على صحّة هذه الكتب بحيث تتعالى عن النقد؛ فهناك مذاهب برمّتها لا تؤمن بصحّة هذه الكتب جميعها، كالإباضيّة والمعتزلة وبعض المذاهب الشيعية على الأقلّ، فماذا يقصد من الإجماع؟ وهل هذه المذاهب مما لا يعتدّ حقاً بخلافه وكأنه لا وجود له في الأمّة المسلمة؟! وعلى فرض أنّ هذه المذاهب انطلقت من موقف طائفي ومذهبي في رفضها للصحاح فهل الذين أخذوا بالصحاح كانوا حقاً بعيدين كلّ البعد في حياتهم عن المواقف المذهبية والانحياز؟ ولهذا لم نجدهم أصلاً يأخذون بأيّ رواية يرويها الإمامية في كتبهم الحديثية بل لا يراجعون هذه الكتب أساساً.. ألا يدلّ ذلك على شكل من أشكال الانحياز المذهبي؟

إنّ استبعاد مذاهب بأكملها عن الأمّة الإسلامية تحكّم لا يوجد عليه أيّ شاهد سوى التطرّف المذهبي الموجود في الجملة عند الجمهور وكذلك عند تلك المذاهب المخالفة على السواء.

والذي يشهد على عقلية إخراج مذهب بأكمله عن عداد الأمة في هذا الموضوع

بالخصوص ما ذكره الميرزا مخدوم الشريفي صاحب كتاب «النواقض»، مهاجماً الشيعة بقوله: «[من هفوات الشيعة] إنكارهم كتب الأحاديث الصحاح التي تلقّت الأمة بقبولها منها صحيحا: البخاري ومسلم..». فهذا يعني إخراج الشيعة من الأمّة ثم التشنيع عليهم بمخالفة الأمة. بل نحن نجد أنّ دعوى ابن الصلاح لم يسبقه إليها أحد إلا عدد قليل قيل إنهم ذكروها، مثل محمد بن طاهر المقدسي، وأبي نصر عبد الرحيم بن عبد الخالق بن يوسف، وإمام الحرمين الجويني، وشمس الأئمة السرخسي، ثم ذهب إليه من بعده كابن تيمية الذي نسب هذا القول إلى أهل الحديث والسلف وكثيرين من الشافعية والحنابلة والأشاعرة والحنفية، وذكره أيضاً ابن كثير وغيره.

بل ذكر بعض الباحثين نماذج كثيرة لجملة من الأحاديث التي وردت في كتب البخاري ومسلم وغيرهما قد نقل عن بعض أئمة المذاهب الفقهيّة ردّها قبل أن يؤلّف أئمة الحديث كتبهم هذه، كما نقل عن أئمة الحديث بعد تأليف الصحاح نقود أخر لها أيضاً (راجع نماذج ذلك عند: إسماعيل الكردي، نحو تفعيل قواعد نقد المتن: ٥١ ـ ٩٩)، وكانت الكثير من الردود ذات طابع مضموني لا يتصل بظهور إسناد جديد يمكنه أن يعوّض عن السند القديم الذي كان في عصر أئمة الفقه الثلاثة الأوائل مثلاً.

ثانياً: ذكر النووي في شرح مسلم أنّ ما قاله ابن الصلاح خالفه فيه المحقّقون والأكثرون؛ لأنهم قالوا بعدم إفادة الصحيحين ـ ما لم يكن هناك تواتر ـ للقطع واليقين، بل تفيد الظنّ؛ لأنها أخبار آحاد؛ لا فرق في ذلك بين البخاري ومسلم وغيرهما؛ ومجرّد أنّ الأمة تلقّت هذه الكتب بالقبول لا يفيد سوى وجوب العمل بها وحجيّتها واعتبارها، وهذا متفق عليه؛ لعدم لزوم النظر في أسانيد الصحيحين

بخلاف سائر الكتب، وقد أنكر ابن برهان ما قاله ابن الصلاح وبالغ في تغليظه (صحيح مسلم بشرح النووي ١: ٢٠).

وهذا الكلام من الإمام النووي فيه فقرتان مهمّتان:

الفقرة الأولى: ادّعاؤه أنّ المحقّقين والأكثرين خالفوا ابن الصلاح فيما قال، وهذه القضية وقعت محلّ جدل، فقد ذكر السيوطي (٩١١هـ) في تدريب الراوي ـ نقلاً عن البلقيني ـ أنّ بعض الحفاظ المتأخرين نقلوا مثل قول ابن الصلاح في قطعية الصحيحين عن جماعة من الشافعية كأبي إسحاق، وأبي حامد الإسفراييني، والقاضي أبي الطيب، والشيخ أبي إسحاق الشيرازي، ونقلوه عن السرخي من الأحناف، وعن القاضي عبد الوهاب من المالكية، ومن الحنابلة نقلوه عن أبي يعلي وابن الزعواني، كما نقلوه عن ابن فورك وأكثر أهل الكلام من الأشاعرة، وعن أهل الحديث قاطبة، وعن مذهب السلف عامة، بل إنّ ابن طاهر المقدسي (٥٠٧هـ) ذهب إليه وبالغ، بل إنّ ابن تيمية يرى أن المحققين وافقوا ابن الصلاح وإن وافق الأكثرون على كلام النووي، ثم نقل السيوطي موافقة ابن كثير لكلام ابن الصلاح، وأعلن أخيراً أنّ هذا هو رأيه الشخصي أيضاً.

الفقرة الثانية: اعتباره معقد الإجماع هو عمل الأمّة بالصحيحين وحجيّتهما، لا يقينية الصحيحين، ولا ملازمة بين العمل والقطع، وهذه النقطة جيدة إذا ثبت وجود تفكيك عند المتقدّمين من أهل السنّة بين الاعتبار واليقين هنا، وهو موجود.

لكن حاول ابن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ) الردّ على مقولة النووي ـ رغم ذهابه إلى خروج ما انتقده الحفاظ وما وقع فيه التخالف عن معقد الإجماع ـ، بأنّ اتفاق الأمة ليس على العمل بالصحيحين وإنما على قطعيّتهما؛ وذلك لأنّ الأمة

متفقة على وجوب العمل بكل ما صحّ ولو لم يخرجه الشيخان، فلم يبق للصحيحين أي مزية، مع أنّ الإجماع منعقد على وجود مزية لهما (العسقلاني، شرح نخبة الفكر (نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، المدرج ضمن شرح الشرح للقاري): ٢٢٤ ـ ٢٢٥).

لكنّ كلام العسقلاني يورد عليه بأنّ الامتياز يكمن في أنّ الصحيحين سيؤخذ بهما مطلقاً حينئذٍ، بخلاف غيرهما حيث سيؤخذ ببعض ما فيه، وهناك فرق بين كتاب تكون كلّ رواياته صحيحة السند حجّة ومعتبرة، وكتاب فيه الصحيح والضعيف والموضوع، فهذه المزية ـ لاسيما ونحن نعرف أنّ البخاري ومسلماً كانا من أوائل من انتهج نهج تأليف الصحيح فقط ـ تجعل الصحيحين يتقدّمان على سائر الكتب الحديثية، فما قاله النووي لا يورد عليه بهذا الإشكال.

فالحقّ في معركة الرأي بين النووي وابن الصلاح ما ذهب إليه النووي وبتقريب منّا بأنّ الإجماع دليل لبي يؤخذ فيه بالقدر المتيقن؛ والمتيقن منه عملهم بالصحيحين أما أنّ عملهم به كان عن اعتقاد القطعية فيهما أو الاعتبار والحجية فقط، فهذا شيء يصعب الجزم به بعد أن كان العمل دليلاً صامتاً كالإجماع؛ وقد أقرّ ابن تيمية بأنّ الأكثر ذهبوا إلى ما قاله النووي لكنّ المحققين قالوا بمقالة ابن الصلاح، وأما ما ذكروه من أسماء الشخصيات التي ذهبت إلى نظر ابن الصلاح فكله نقلٌ في نقل، ولو تمّ فلا يعدو هذا العدد أن يبلغ ما يقارب العشرين شخصية من المذاهب الكلامية والفقهية كلّها فهل يمكن بهذا القدر ادّعاء الإجماع لصالح ابن الصلاح، وافتراض أن الأمة تؤمن بقطعية الكتب؟

يضاف إلى ذلك أنّ بعض الباحثين المعاصرين نصّ ـ رغم أنه من المناصرين لقطعية الصحيحين ـ على أنّ الجمهور ذهب إلى عدم إفادتها القطع فيما عدّد بعض

أسماء من ذهبوا لقطعيّتها مثل السرخسي وابن تيمية وابن الصلاح (الكشميري، فيض الباري ١: ٤٥، وطبعاً هذا مذكور في المقدّمة المستوحاة من كلامه لا عين كلامه، وهو كلام شبير أحمر العثماني)، وهذا معزّز من جانب المحدّثين على عدم وجود جزم بذهاب الأمّة إلى القطعيّة.

هذا، ويُذكر أنّ معركة الرأي بين ابن الصلاح والنووي حازت على اهتمام الباحثين بعدهما، حتى ألّف محمد أمين السندي (١١٦١هـ) رسالةً مستقلة طبعت محقّقةً في باكستان تحت عنوان «غاية الإيضاح في المحاكمة بين النووي وابن الصلاح»، وضمّنها كتابه المسمّى: «دراسات اللبيب في الأسوة الحسنة بالحبيب».

ثالثاً: بصرف النظر عن معقد الإجماع: هل هو يقينية الصحيحين أم حجيتهما واعتبارهما وجواز العمل بهما دون نقد؟ لا حجية لهذا الإجماع؛ لأنّ هذا الإجماع لم يدخل فيه معصوم كما هو واضح، بعد أن ولد ـ في الحد الأدنى ـ نهاية القرن الثالث الهجري، كما أنه لا يكشف عن رأي المعصوم لوجود فاصل زمني طويل بين عصر النبي وبين زمان البخاري، فقبل البخاري ومسلم لم يكن هناك إطلاقاً أيّ فكرة عند الأمّة عن صحّة كتب الشيخين فالسلسلة مقطوعة؛ فكيف يكشف إجماع الأمة عن موقف النبي، وإذا عمّمنا المعصوم لأئمة أهل البيت وفق العقيدة الشيعية فلا كشف أيضاً؛ لعدم تداول الشيعة وبعضٌ من غيرهم لهذه الكتب، وهم المقربون من أهل البيت، علماً أنّ هذه الكتب ولدت بالفعل في بدايات الغيبة الصغرى وعرفها المسلمون آنذاك.

كذلك لا ينطبق قانون قاعدة اللطف في حجية الإجماع هنا؛ لأنّ المفروض على هذا القانون عدم وقوع خلاف، وقد وقع خلاف في قطعيّتهما، كما وقع خلاف في حجية تمام ما جاء فيهما كما صار واضحاً مما أسلفناه كلّه، مهما كان حجم المخالف

من حيث العدد، بلا فرق بين إدخال الشيعة في الحساب أو إخراجهم لو حسب الزمن كلّه وأجرينا قاعدة اللطف بلحاظ الزمن كلّه لا بلحاظ زمن بعينه.

والأمر عينه ينطبق على نظرية المستند النقلي لحجية الإجماع المعتمد على مثل حديث عدم اجتماع الأمّة على ضلالة؛ لأنه لا يحرز اجتماعها على ذلك، بعد كلّ هذا الخلاف.

يضاف لكلّ ما تقدم أننا لا نؤمن على مستوى الاجتهاد الأصولي بحجّية الإجماع للمستند النصي؛ لضعف السند وعدم وضوح الدلالة في المقصود من كلمة الأمّة، حيث يفترض أن يراد بها عموم المسلمين، وإحراز أنّ عموم المسلمين يقولون بقطعية الكتب الأربعة أو الصحاح الستة في غاية الصعوبة. كما لا نعتقد بحجية الإجماع لقاعدة اللطف وفاقاً لجملة من محقّقي الأصوليين المتأخرين، إذاً فالاستناد للإجماع هنا مشكل، لاسيما مع ممارسة درس تاريخي يؤكّد طبيعة تكوّن هذه الفكرة تاريخياً وأنها نتيجة وجهات نظر، فيكون الإجماع مدركيّاً، فعندما نجد أنّ هذه الفكرة خضعت للاستدلال والاستشهاد والبحث والنظر فهذا يعني أنها قضية نظرية اعتمدت فيها الأدلّة وليست قضية بديهية واضح مستكنّة راسخة في أذهان المسلمين، وهذا ما يؤكّد مدركية هذا الإجماع، فلا يكون حجةً على نظرية الكشف والحدس في حجيّة الإجماع.

والنتيجة أنّ دليل إجماع الأمّة وتلقّيها المصادر الحديثية بالقبول مخدوش صغروياً وكبروياً مصداقيّاً وقواعديّاً عموماً وخصوصاً، بلا فرق في ذلك بين جعل هذا الدليل مستنداً لتصحيح الصحيحين واعتبارهما أو مستنداً للقول بقطعيّة أو حجية الكتب الأربعة الحديثية عند الشيعة.

٦ـ ظاهرة التوجيه الديني أو الأمر بحفظ الحديث وتدوينه ورعايته

سادس الأدلّة هنا هو الأخبار المتواترة بنصح أئمة أهل البيت بتدوين ما يسمعونه وضبطه ونشره، فإنّ ذلك يعني انصياع الشيعة عادةً لذلك، ومن ثم انتقال التراث إلينا دقيقاً مضبوطاً نتيجة هذا الاهتمام (انظر: الاسترآبادي، الفوائد المدنية: ١٢٦، ١٣٧ ـ ١٣٩، ٣٧٣؛ وله أيضاً، الحاشية على التهذيب، مخطوط، الورقة رقم: ١٢ و٩٧ و١٠٠؛ والحرّ العاملي، تفصيل وسائل الشيعة ٣٠: ٢٥٣؛ وله أيضاً: هداية الأمّة ٨: ٥٨؛ والكركي، هداية الأبرار: ٨٥؛ والبحراني، الحدائق ١: ١١).

وهذا الدليل لم يقنع الأصوليين والرجاليين (انظر: عبدالله المامقاني، تنقيح المقال ١: ١٨٠). والحقّ معهم؛ لأنّ معنى حثّ الأئمة عليهم السلام هو ظهور حالة في المجتمع الشيعي، تُعنى بأمر الحديث وتدوينه، لكنّ هذا لا يعني صحّة كل ما وصل إلينا؛ لاحتمال دخول كذّابين على الخط، واحتمال اختلاط الأمور، فهذه الأدلّة إذا أريد لها أن تثبت شيئاً فإنّها تثبت وجود أحاديث صحيحة صادرة عن أهل البيت عليهم السلام في مصادر الحديث الشيعية، أمّا ما هو عددها وأين هي؟ فهو ما يحتاج إلى معايير للضبط والتمييز. فلم يكن الشيعة بمعصومين حتى يطبقوا أوامر الأئمّة هذه بطريقةٍ لا تحتمل الانحراف ولا الخطأ.

وهكذا الحال على الخطّ السنّي، فإنّ تركيز أئمة الحديث والفقه والقرآن على الحديث والدقّة فيه لا يعني أنّ كل ما وصلهم فهو مطابق للواقع.

٧ـ توفّر عناصر اليقين في العصر المتأخّر

الدليل السابع هنا هو أنّ قرائن القطع المتوفّرة حالياً توجب اليقين برواياتنا،

وقد بلغ بها الحرّ العاملي ٢١ قرينة، كموافقة الكتاب، والسنّة المعلومة، وإجماع المسلمين، وإجماع الإمامية، والمشهور بين الإمامية، وكون بعض الرواة من أصحاب الإجماع، ووجود الخبر في الكتب الأربعة، وعدم احتمال الخبر للتقية و.. (الحرّ العاملي، تفصيل وسائل الشيعة ٣٠: ٢٤٣ ـ ٢٤٧؛ وله أيضاً: هداية الأمّة ٨: ٥٦٧، ٥٧٧ ـ ٥٧٨؛ وانظر: الكركي، هداية الأبرار: ٨٢ ـ ٨٩؛ وأتى على ذكر هذه القرائن الفيض الكاشاني، الوافي ١: ٢٢ ـ ٢٣).

وهذا الدليل الإخباري عند الشيعة يمكن طرحه على المستوى السني أيضاً؛ عندما يجري تتبّع الصحيحين ومقارنتهما بسائر المصادر الحديثية، حيث نجد فيهما الدقّة السندية وموافقة الكتاب والإجماع والشهرة و.. مما يحصّل وثوقاً أو اطمئناناً بروايات هذين الكتابين؛ فنحن نعرف أنّ كتب الحديث جاءت في التراث الإسلامي متنوّعةً متعدّدة، فكان منها:

أ ـ كتب الصحاح، التي تشمل الصحيحين.

ب ـ كتب الجوامع، التي تستوعب أبواب الحديث كلّها ولا تختصّ بالأحكام دون العقائد مثلاً.

ج ـ المسانيد، التي تذكر الأحاديث على ترتيب الصحابة على حروف التهجّي، وأشهرها مسند أحمد.

د ـ المعاجم، التي ترتب الأحاديث على الصحابة أو الشيوخ أو البلدان وغالباً على حروف المعجم، وأشهرها معاجم الطبراني.

هـ ـ المستدركات، وهو ما جاء استدراكاً على ما فات مصنِّفاً ما على شرطه ومبناه، كمستدرك النيسابوري.

و ـ المستخرجات، والمقصود بها كتب يؤلّفها أصحابها بعد النظر في مصنّف

حديثيّ سابق فيروون روايته بسند لهم غير موجود عند صاحب الكتاب الأصلي، ومن أشهرها مستخرج أبي بكر الإسماعيلي على البخاري، ومستخرج أبي عوانة على مسلم، وغيرهما.

ز ـ الأجزاء، وهي كتب حديثية صنّفت معتمدةً على راوٍ واحد كجزء أبي بكر، أو متعلَّقة بموضوع واحد كجزء في صلاة الضحى للسيوطي.. وغير ذلك من أنواع التصنيف.

وقد نقد العلماء هذه الأنواع من الكتب سنداً ومتناً، فوجدوا أسلمها وأجمعها وأصحّها النوع الأوّل، بل قد وضعوا ما سمّوه طبقات المصنّفات الحديثية حيث جعلوها على أربع هي:

الطبقة الأولى: وتنحصر بصحيحي البخاري ومسلم، وذكر بعضهم منها أيضاً موطأ مالك بن أنس، وقد اشتملت على المتواتر، والصحيح والحسن.

الطبقة الثانية: كتب لم يرتضِ أصحابها التساهل، لكنهم لم يبلغوا في الدقّة ما بلغه الصنف الأول، وهنا تذكر سائر الصحاح الحديثية، كجامع الترمذي، وسنن أبي داوود، والنسائي، وغيرها مثل مسند ابن حنبل، وقد اعتبرت مصدراً للأبحاث الفقهية.

الطبقة الثالثة: كتب كثُر الخبر الضعيف فيها، كمسند ابن أبي شيبة، ومسند الطيالسي، ومصنّف عبد الرزاق الصنعاني، وكتب البيهقي والطحاوي والطبراني، ومصنف عبد بن حميد الكسّي (٢٤٩هـ) وغيرها من الكتب، وهذه الكتب يُكثر المحدثون والنقاد إعمال معاول النقد فيها فيعثرون على مشكلات كثيرة.

الطبقة الرابعة: مصنّفات بالغة الضعف، وأكثرها هزيل ظهر بعد القرون الأولى، ويذكرون منها تصانيف ابن مردويه وتصانيف ابن شاهين وتصانيف أبي

الشيخ.. (حول هذه التقسيمات انظر: صبحي الصالح، علوم الحديث ومصطلحه عرض ودراسة: ٢٩٦ ـ ٣٠٨؛ ولاحظ: المناوي، فيض القدير ١: ٣٢ ـ ٣٧).

إنّ فرز الكتب ونقد سندها ومتنها، ثم سلامة الصحيحين من ألوان النقد عبر التاريخ يعطي قرائن الوثوق والاطمئنان بصدور روايات هذين الكتابين.

لكنّ هذا كلّه لا يضيف إلى الرصيد شيئاً، نعم هو يبيّن أن الصحيحين من حيث الجودة متقدّمين على غيرهما، كذلك المصادر الشيعية الكبرى بالنسبة إلى غيرها كعموم كتب الشيخ الصدوق غير كتاب الفقيه، لكن لا يفيد قطعية هذه الكتب ولا حتى حجيّتها برمّتها، فامتياز كتاب عن آخر لا يعني أن نقطة الامتياز هي بالضرورة يقينيّة هذا الكتاب.

يضاف إلى ذلك أنه من الواضح أنّ الكتب الأربعة وغيرها ـ على ما بيّناه هنا وفي كتابنا «نظرية السنّة» ـ قد تعرّضت لنقدٍ منذ زمن الشهيد الأوّل، فهي لا تفيد اليقين، إذ مجرّد موافقة الكتاب الكريم، لا يعني صدور الحديث دائماً، فينبغي ممارسة عقلية نقّادة في هذا المجال كما فعله الأصوليون، ولقد علّق الشيخ جعفر كاشف الغطاء (١٢٢٨هـ) على ادّعاء العلم هنا بالقول: «لا وجه له وإنكاره [أي إنكار ذلك الذي قلناه] مكابرة» (الحقّ المبين: ٣٥).

وأشير أخيراً إلى أنّ محاولة الالتفاف على نقد هذه الأدلّة جميعاً بالقول: إنّ بعضها وإن كان ضعيفاً إلاّ أن مجموعها يوصل إلى النتيجة (الفيض الكاشاني، الأصول الأصيلة: ٦٠؛ والحرّ العاملي، تفصيل وسائل الشيعة ٣٠: ٢٦٥)، غير موفقة بعد أن لاحظنا طبيعة المعطيات المتقدّمة، وحلّلنا فيما سبق العناصر التي قالوا بأنّها قرائن تفيد اليقين، فلا نطيل، فقرائن اليقين تواجهها قرائن التشكيك أيضاً.

وبهذا يظهر أنّ الكتب الحديثية لا تحظى باليقين ـ لا عموماً ولا خصوصاً ـ إلا بتحليل كلّ معطى على حدة وحشد الشواهد له، ولا يوجد كتاب فوق النقد، لكنّ تعرّضه للنقد لا يعني صيرورته مع مؤلّفه بحكم العدم بما يسقط قيمته واعتباره إلى الأبد.

ظاهرة التحوّل الإسلامي من اليقينيّة إلى نظريّة الحجيّة

ولعلّه لكلّ ما ذكرناه لاحظنا أنّ غالب الأصوليين والمتكلّمين العقليين الشيعة والسنّة، بل حتى بعض الإخباريين المعتدلين والمحدّثين الشيعة والسنّة أيضاً قد تنازلوا عن القول باليقينية، ومال بعض المحدّثين من الفريقين إلى القول بالحجيّة، مثل العلامة محمد باقر المجلسي (١١١١هـ)، وما تقدّم عن الإمام النووي، وقد أسلفنا في مطاوي ما تقدّم ما يرفض هذه الفكرة أيضاً، كما لم نجد عليها أيّ دليل منطقي مقنع.

يقول المجلسي: «عدم إنكار القائم [المهدي] وآبائه يورث الظنّ المتاخم للعلم بكونهم راضين بفعلهم، ومجوّزين العملَ بأخبارهم»، ويقول: «الحقّ عندي أنّ وجود الخبر في أمثال تلك الأصول المعتبرة ممّا يورث جواز العمل به، لكن لابدّ من الرجوع إلى الأسانيد لترجيح بعضها على بعض عند التعارض» (مرآة العقول ١: ٢٢).

ولكن أوّل الكلام أنّ أهل البيت كانوا مطالبين بالتعليق على كلّ كتابٍ كتاب ينقل عنهم الروايات، علماً أنّ موقع كتاب الكافي لم يعرف بهذه الشهرة العظيمة إلا أواخر حياته أو بعيد وفاته التي تمثل انتهاء عصر الغيبة الصغرى في الاعتقاد الشيعي، فما معنى توظيف هذه المعطيات الأيديولوجيّة في هذا الصدد؟!

ومن هذا كلّه، نعرف أنّ الهجوم الذي شنّه الإخباريون الشيعة على التقسيم الرباعي للحديث إلى صحيح وحسن وموثق وضعيف، مؤسّسينه على مبدأ يقينية المصادر الحديثية الشيعية الأم، أو مبدأ حجيتها، ليس عليه دليل، وقد ناقشنا كلماتهم التفصيلية في هذا الصدد في كتابنا (نظريّة السنّة في الفكر الإمامي الشيعي: ٢٦٥ ـ ٢٧٣)، فلا نطيل ولا نعيد.

نتيجة البحث في اتجاه يقينية المصادر الحديثيّة

وبهذا يتبيّن أنّه لا يوجد دليل قاطع على يقينية أيّ من مصادر الحديث الأولى والكبرى عند المذاهب كافّة، بل لابدّ من ممارسة نقد فيها جميعاً لتصحيح ما يصحّ منها دون غيره، مع الاعتراف بتفاضلها في الجودة والقيمة.

الاتجاه الثاني

اتجاه التشكيك بقيمة الحديث الإمامي مطلقاً

قراءة ونقد وتقويم

تمهيد

ما تقدّم سابقاً كان سرداً لأهم الأدلّة التي سجّلها الإخباريون الشيعة والمحدّثون السنّة للقول بقطعيّة أو حتى حجيّة تمام ما جاء في الكتب الأربعة أو الكتب الستّة التي ركّزنا فيها وسنركّز على الصحيحين: البخاري ومسلم. وقد قمنا بالتعليق على كلّ هذه المعطيات التي قدّمها هذان الفريقان في طريقةٍ تحاول هدم هذه المعطيات، ورأينا أنّ حجر الزاوية في هذا التوجّه الفكري العام هو ـ في الغالب ـ العنصر النفسي والأيديولوجي والوثوقي بالعلماء، وأنّه ما لم تتمّ إعادة النظر في هذه التركيبة النفسيّة فربما لا يمكن لأيّ مناقشة أن تهدم مثل هذه النظريّات.

أما الآن فسوف نقف عند سلسلة من الإشكاليّات التي طرحت بوجه هذه الكتب، فيما يشبه الطريقة الهجومية هذه المرّة، وإذا تمّت كلّها أو بعضها قد تساعد أكثر فأكثر على النتيجة التي توصّلنا إليها سابقاً من عدم يقينية هذه الكتب ورواياتها.

هذه الإشكاليّات بعضها شيعي سجّله نقاد شيعة على كتب الحديث السنّية

الأولى، وبعضها سنّي سجّله نقاد سنّة على بعض كتب الحديث الشيعية الأولى، وبعضها داخلي سجّله أنصار المذهب الواحد على هذا المصنَّف الحديثي عندهم أو ذاك.. وبهذا ندرك أنّ عمليات النقد هذه دخلت ـ في قسم كبير منها ـ إطار السجال المذهبي، لكنّنا لا نريد تناولها بذهنية مذهبيّة.

مقدّمات للدخول في مشاكل الكتب الحديثيّة

وقبل الحديث عن هذه الإشكاليات يهمّنا الإشارة إلى نقاط منهجيّة مهمّة للغاية:

أ. مبدأ التمييز بين الاعتراف الحديثي وتصحيح المذاهب

لا نهدف من التعرّض لهذه الإشكاليّات ونقدها تصحيح مذهبٍ بعينه، فإذا لم ترد الإشكاليّات القادمة على صحيح البخاري فهذا لا يعني صحّة مذهب أهل السنّة والجماعة بالضرورة، وإذا لم نوافق على الملاحظات التي ستأتي على كتاب الكافي للكليني أو غيره من مصادر الحديث الشيعيّة الإماميّة فهذا لا يعني تبنّي العقائد التي جاءت في هذه الكتب.

وإنّما يدور حديثنا حول أنّ هذه الكتب الحديثية عند الشيعة مثلاً هل يمكن الاعتراف بها بوصفها كتباً حديثية عند المسلمين تستحقّ أن يراجعها الباحث أو الفقيه أو المحدّث في الدين الإسلامي علّه يكون فيها حديث حجّةٌ أو معتبر أمّ أنّها لا ترقى حتى إلى مستوى المراجعة هذه بحيث ترمى بالكليّة؟

إنّني شخصيّاً توصّلت إلى أنّ ما يزيد عن نصف كتاب الكافي لم يثبت صحّة سنده، وقد توصّل إلى هذا الأمر جماعةٌ من كبار علماء الإماميّة، مثل الشيخ حسن

بن الشهيد الثاني (١٠١١هـ)، والسيد أبو القاسم الخوئي (١٤١٣هـ)، والدكتور محمد باقر البهبودي المعاصر وغيرهم، ومع ذلك فإنّ هؤلاء يراجعون هذا الكتاب.

أريد أن أقول للسنّي هنا: فلنفرض أنّ كتاب الكافي لا يزيد عن مستوى الكتب التي كثر فيها الضعف عند أهل السنّة وليس بمستوى صحيح البخاري، أيحسن أو يمكن الرجوع إليه أم لا؟

وهكذا أقول للشيعي: لنفرض أنّ صحيح البخاري من الكتب التي كثر فيها الضعف والتهاوي بنظرك، لكن ألا يمكن الرجوع إليه بوصفه مصدراً حديثيّاً إسلاميّاً علّنا نجد فيه روايةً صحيحة أو معتبرة هنا أو هناك؟

وعليه، فليس الدفاع عن هذه الكتب، لا دفاعاً عن العقائد التي تحملها ولا دفاعاً عن جميع رواياتها، بل نحن ندافع عن أصل وجودها بوصفها مصادر حديثيّة، وبعد ذلك يحقّ للباحث في داخلها نقد أيّ رواية يشاء، معتمداً على الحجّة والدليل.

ولعلّنا نستأنس بفرقتي الزيدية والإباضيّة اليوم، حيث يرجعون إلى بعض الكتب الحديثيّة السنّية رغم عدم اعتقادهم بالمذهب السنّي بتفاصيله.

من هنا، نعلّق على ما ذكره بعضهم من أنّه لو اعتمد منهج التحقيق في روايات الإماميّة ورواتهم لبطل مذهبهم بكامله (انظر: إيمان صالح العلواني، مصادر التلقّي وأصول الاستدلال العقدية عند الإماميّة الإثني عشريّة ١: ٤٥٤، الهامش رقم: ٢)، فإنّنا نقول: سلّمنا بطلان مذهبهم، فهذا لا يعنينا هنا، وإنّما الذي يعنينا هو أنّه لو بطل مذهبهم، هل يعني ذلك بطلان جميع رواياتهم، فإنّ الكثير من رواياتهم لا تدلّ على مذهبهم، فهناك الآلاف من الروايات في الأخلاق والشريعة

والتاريخ والآداب والسنن لا علاقة لها بمذهب الإماميّة بخصوصه، بل نجد لها نماذج كثيرة عند أهل السنّة، وإذا اعترف الباحث بوجود حديث اسمه الصحيح لغيره أو الحسن لغيره فإنّ كثيراً من كتب الإماميّة ستكون كذلك على تقدير بطلان مذهبهم، كما سوف يأتي الحديث عنه بالتفصيل إن شاء الله تعالى، فلماذا نحذفها إذاً من الحساب الحديثي ونترك الجانب العقدي يؤثر هنا؟!

ب ـ ضرورات التجرّد الكلامي لمعالجة الموضوع الحديثي، مبدأ الحياد

من الضروري لنا هنا أن نتجرّد بأعلى حدود التجرّد كي نحاكم مصادر حديثيّة عن النبي والصحابة وأهل البيت حوت عشرات آلاف الروايات والأحاديث، أمّا إذا أردت أن أحاكم صحيح البخاري بعقليّة إنسان يعيش أزمة ثقة مع كلّ ما هو سنّي، أو أحاكم كافي الكليني بعقليّة إنسان يفقد الثقة بكلّ ما يقوله الشيعي، فأعتقد بأنّنا لن نصل إلى أيّ نتيجة، وقد درسنا جميعاً في علم الحديث أنّ موقفنا المسبق من مضمون الرواية يلعب دوراً في تصديقها أو تكذيبها، ونحن نريد هنا أنّ نترك مواقفنا المسبقة ونفرض أنفسنا حتى غير مسلمين، وإنّما باحثين أكاديميين نريد التحقّق من مصادر تاريخية تحكي عن العصر الأوّل ونصوصه وكلماته.

إنّني أهيب بالسنّي والشيعي هنا أن يتجرّد ولو للحظات لينظر إلى الأمور من الأعلى وأن يكون مستعدّاً لتقبّل الحقيقة كيفما كانت، دون أن يترك للأمور التي تربّى عليها ولا لوسائل الإعلام مجالاً للتأثير.

وأركّز هنا على مسألة التقيّة التي تحوّلت في الثقافة السنيّة المعاصرة إلى حالة ردع ذاتي تمنع السنّي من أن يصدّق الشيعي في أيّ شيء يقوله، وإنّني رأيت كيف أنّ الصورة التي يحملها السنّي عن دجل الشيعي وكذبه والتوائه ونفاقه باسم

التقيّة لا يمكن معها أن يقف الفريقان على نقطة حوار مشتركة، وليس الأمر كذلك عند السنّي فقط، فالشيعي أيضاً يعيش عقدة هذا الأمر، حيث يعتقد كثيرون من الشيعة أنّ السنّة يتلاعبون بكتبهم وتاريخهم ويزوّرون كلّ شيء لفظيّاً أو معنويّاً، ويغضّون الطرف عن أمور كثيرة لمصالح مذهبهم.

لست هنا بصدد تبرئة أحد أو اتهام فريق، بقدر ما نريد أن نعالج موضوع بحثنا من زاوية الصناعة الحديثية بعيداً عن التهويلات الإعلاميّة التي تفتقد في بعض امتداداتها ودوائرها إلى الدليل، ولا تشكّل سوى حالات نفسية لو راجع صاحبها نفسه.

ج. مبدأ التحرّر من المسبقات والصور النمطيّة

ثمّة أفكار مسبقة يحملها الشيعي عن الحديث السنّي ويحملها السنّي عن التجربة الحديثية الشيعيّة، وأريد هنا أن أؤكّد على ضرورة أن نكوّن قناعاتنا عن تجاربنا الحديثيّة بعد هذا البحث والتنقيب لا قبله، مثلاً لقد رأيت من خلال ما قرأت وسمعت ـ مباشرةً وبالواسطة ـ عن كثيرين جدّاً من أهل السنّة، ممّن يتصوّر ـ تصوّراً يراه بديهياً واضحاً جليّاً ـ أنّ الشيعة لا يملكون أيّ مساهمة تُذكر في مجال الحديث والرجال والجرح والتعديل والتراجم وما شابه ذلك، وقد لاحظت تكرّر هذه الفكرة بكثرة في حواريات عديدة على الفضائيّات العربية ومواقع الشبكة العنكبوتية (الانترنت)، ومن خلال النظر والتأمّل يجد الباحث المُراجع أنّ الكثير ممّن يقول ذلك لا يعرف شيئاً عن تاريخ الرجال والحديث الشيعي، حتى أنّه لو سألته عن بضعة كتب للشيعة في الحديث والرجال لربما لم يحفظ من أسمائها إلا ثلاثة أو أربعة أو خمسة، والحال كذلك عند كثيرين من الشيعة في معلوماتهم عن

التجربة الحديثية السنّية.

من هنا، نحن بحاجة إلى دراسات مستقلّة للتعريف بالمنجزات التاريخية للسنّة والشيعة معاً في مجال الحديث والرجال، وإلى دراسات مقارنة محايدة بين المذهبين، وهذا التعريف يجب أن لا يكون منحازاً لا لصالح هذا ولا ضدّ ذاك، ولديّ ثقة قويّة بأنّ أمراً من هذا النوع لو أقحم في الموادّ الدرسيّة في الجامعات الدينية والحوزات العلمية عند المذاهب كافّة لكان كفيلاً بتصحيح الكثير من التصوّرات والتخلّي عن كثير من الصور النمطية التقليدية الموروثة جيلاً بعد جيل.

إنّ حجم ضحالة الكثير من طلاب العلوم الشرعية وعلوم القرآن والحديث عن منجزات المذاهب الأخرى ليثير في الإنسان الدهشة أن يكون هناك أحياناً أساتذة كبار في الحديث لا يملكون معلومات تُذكر عن الحديث عند سائر المذاهب، وقد كنت ألقيتُ قبل حوالي الثمان سنوات عشرات المحاضرات في تاريخ علم أصول الفقه وعلم الرجال والجرح والتعديل عند أهل السنّة في الحوزة العلميّة في مدينة قم في إيران، وتعرّضت في حينه لانتقادات بعض المتطرّفين؛ لأنّ العقلية المذهبية المتشدّدة عندما تحكم هنا أو هناك لا تشعر بالارتياح حتى من التعريف بمنجزات الآخر، لاسيما إذا كان تعريفاً حيادياً، وأخمّن أنّ أحداً لو أراد تدريس المنجز الأصولي الشيعي بشكل حيادي غير نقدي في بعض الجامعات الدينية السنّية لواجه الأمر عينه، ولتعرّض ـ كما تعرّضت شخصيّاً ـ لتهمة ترويج البدعة والضلالة.

ويهمّني هنا أن أوضح أمراً أجده غائباً عن نظر الكثير ممّن كتب في الحديث الشيعي، وهو أنّ الدرس والنقد الحديثي عند الشيعة الإماميّة كثيراً ما لا نجده قد أفرد بالتصنيف، على خلاف الحال في المشهد عند أهل السنّة، مثلاً تخريج كتاب

الكافي وتحقيق حال رواياته ـ صحّةً وضعفاً أو شرحاً وتعليقاً ـ قد لا نجد فيه من التصنيفات المستقلّة عند الشيعة كتلك التي حظي بها صحيح البخاري عند أهل السنّة مثلاً، ممّا يوهم المتابع من بعيد أنّه لا توجد مساهمات في هذا المجال، والحال أنّ الكثير من هذه المساهمات جاء مستبطناً داخل الدراسات الفقهية والأصوليّة عند الإماميّة.

والسبب في ذلك يعود إلى أنّ علم الفقه والأصول عند الإماميّة قد حظيا ـ لأسباب تاريخية متعدّدة ـ بحصّة الأسد من الدراسات الدينية في الحوزات الإماميّة العلميّة، ولهذا استوعبت الأبحاث الفقهية والأصوليّة الكثيرَ من الموضوعات التي تنتمي في روحها إلى علم الحديث أو الرجال أو الكلام أو حتى الفلسفة، وكلّ من يتابع التطوّرات التاريخية لعلم الأصول والفقه عند الإماميّة يجد ذلك بوضوح، مثلاً يمكننا أن نستخرج من كتب السيّد الخوئي الفقهية والأصوليّة (والتي تزيد عن خمسين مجلّداً) شرحاً موسّعاً للكتب الأربعة ودراسة أسانيدها ومتونها وحلّ التعارض والاختلاف بين أحاديثها وغير ذلك.

د ـ ضرورة التمييز بين الاعتراف الحديثي والسبق العلمي

وفي هذا السياق، نلاحظ أنّ بعض الباحثين من أهل السنّة يتحدّث كثيراً عن سبق سنّي في مجال علوم الحديث والصناعة الحديثيّة، فيما نجد بعض الشخصيات الشيعيّة تريد أن تصرّ على سبق شيعي، وأنّ الشيعة هم أوّل من ألّف في هذه العلوم أو تلك، ورغم أنّني أجد فائدة تاريخية في مثل هذه الموضوعات، لكنّها لا تستطيع ـ من وجهة نظري ـ أن تكون مستنداً للحكم على الحديث الشيعي وعلومه بالضعف لمجرّد أنّ السنّة سبقوا إليها وأنّ الشيعة أخذوها منهم، أو العكس؛ لأنّ

الأمور تعرف بخواتيمها، ويهمّنا تحديد الواقع المعاصر الذي وصله تطوّر الدرس الحديثي عند هذا المذهب أو ذاك، لنرى هل تطوّر الدرس الحديثي عند هذا المذهب بشكل يعطي قناعات بالحديث عندهم أم يضطرّنا إلى حذف كلّ منجزاتهم في علم الحديث؟

هذا هو المهم، وإلا فإنّ العرب سبقوا الغرب في كثير من العلوم، وافتخارهم اليوم بذلك ـ مع تراجع وضعهم العلمي ـ أشبه بمن يتغنّى بالماضي وهو يفقد مقوّمات الحاضر!

والغريب أنّ بعض الباحثين عندما يرى حديثاً موجوداً عند الشيعة أو مسألة فقهيّة، ثم يجد مثله عند أهل السنّة فإنّه بدل أن تكون مثل هذه الأحاديث أو المسائل الفقهيّة شاهداً على قواسم مشتركة في الحديث عند الفريقين وشاهداً على أنّ أحاديث الشيعة ليست كلّها مختَلَقَة بل بعضها صحيح وله نماذج وشواهد في مصادر أهل السنّة.. بدل ذلك تجد بعضنا ـ وانسياقاً مع قضيّة السبق هذه ـ يصرّ على أنّ هذه الظاهرة دليل على سرقة الشيعة (انظر: ابن تيمية، منهاج السنّة النبويّة ٣: ٢٤٦) أحاديث السنّة ووضع أسانيد مختَلَقَة لها، دون أن يقيم على هذه التهمة أدنى دليل، إلا فقدانه الثقة بالآخر المشارك له في الإسلام والإنسانيّة، ولماذا لا يكون العكس هو الصحيح لو أصرّ شيعيٌّ على مثل هذه الدعوى؟

واللافت أنّ نفس هذه التهمة لطالما وجّهها المستشرقون إلى الإسلام، من حيث إنّ جملة وافرة من قضاياه وأحكامه موجودة في الكتب المقدّسة للديانات الأخرى السابقة وفي عقائد وطقوس بعض الحضارات السابقة كالكلدانية والآشوريّة والفارسيّة وغيرها، ممّا يعني أنّ النبيّ محمداً ومن معه قد سرقوا ـ والعياذ بالله تعالى ـ من تلك الديانات ليضعوا ديانتهم الجديدة. وهناك أجاب العلماء المسلمون عن

هذه التهمة، وذكروا أنّ مجرّد التشابه هذا لا يدلّ على ذلك؛ إذ لعلّ وحدة مصدر النبوّات هو الذي حقّق هذا التشابه؛ لأنّ كلّ الأنبياء يأخذون من مصدر واحد، ألا وهو الوحي الإلهيّ المنزل.

وهكذا الحال في أخذ الشيعة بعض الأمور من أهل السنّة، فبدل أن يفهم ذلك انفتاحاً منهم على منجزات الآخر وعدم إبائهم أو معارضتهم الاستفادة من تجارب الآخرين التي يرونها صحيحةً مطابقةً للواقع (انظر: حسن الصدر، نهاية الدراية: ١٥٣)، تمّ تفسير ذلك على أنّه ليس لهم حديث ولا رجال، وأنّهم فعلوا ذلك لمجاراة أهل السنّة، مع أنّ بعض هؤلاء الباحثين المناقشين في الحديث الشيعي قد ذكر أنّ أوّل من ألّف في مصطلح الحديث هو الحافظ الرامهرمزي (٣٦٠هـ)، في كتابه «المحدّث الفاصل بين الراوي والواعي» (انظر: عمر محمّد عبدالمنعم الفرماوي، أصول الرواية عند الشيعة الإماميّة، عرض ونقد: ١٣٦)، فهل يعني ذلك أنّ أهل السنّة لم يعرفوا علم الدراية قبل القرن الرابع الهجري؟! وهل يحقّ لنا من ثمّ القول بأنّهم بقوا ثلاثة قرون لا يقيمون الحديث على أصول علم الدراية أو أنّهم لم يكن لهم حديث؟! أم أنّنا سنعتبر ـ كما هو الصحيح ـ أنّ هذا القول بحقّ علم الحديث عند أهل السنّة مجرّد وهم ناشئ عن عدم وعي صاحبه بمتغيّرات وتطوّرات المشهد الحديثي عند أهل السنّة، وهي مسألة سنتعرّض لها بالتفصيل لاحقاً بعون الله سبحانه.

يضاف إلى ذلك، حالة التقدّم التي يراها السنّيُّ لكتبه ومنجزاته الحديثيّة على الشيعة، والعكس قد قيل أيضاً، سأفرض أنّ السنّة أكثر تقدّماً في الحديث واهتماماً بشأنه من الشيعة، فلا يهمّنا هنا من هو الأقوى والأفضل والأكثر جهداً واهتماماً ونشاطاً في الحديث، لكن هل كونهم متقدّمين بهذا الشكل يعني سقوط أحاديث

غيرهم وتراثه بالكليّة؟! والحال عينه على المقلب الشيعي.

هذه هي القفزة غير المنطقيّة التي نتحدّث عنها هنا، ونحن لا نريد هنا إثبات من هو الأفضل أو الأكثر إنجازاً في علوم الحديث وفروعها بقدر ما نريد أن نقول: إنّ الحديث الإمامي أو غيره يستحقّ اعتباره مرجعاً يرجع إليه لنقده وتمحيص الصحيح منه من غيره، لا رميه عن بكرة أبيه وكأنّه لا وجود له في تراث الإسلام.

هـ. الحديث بين الإقرار بنقاط الضعف وسلب القيمة المعرفيّة

إنّني ـ شخصيّاً ـ من المعتقدين بأنّ الحديث وعلومه فيهما بعض المشاكل والأزمات عند المسلمين قاطبة، لكن ما أريد أن أسأله هو: لو كان الحديث يواجه بعض الثغرات هنا أو هناك هل يعني ذلك سقوطه تماماً عن القيمة والاعتبار؟ لو كان في مصادر أهل السنّة عشرة آلاف رواية مرسلة غير حجّة مثلاً، هل يصحّ أن أقول: حديث هؤلاء القوم لا قيمة له فانظر كم عندهم من المراسيل؟ أم أنّ المفروض أن أنظر في مجموع النصوص الحديثية عندهم وأرى نقاط القوّة والضعف معاً، وأن لا أعيش فقط حالة لملمة نقاط الضعف لكي أكون لصورتها أسيراً، وأترك نقاط القوّة أو أقلّل من قدرها. إنّ هذا كلّه يخالف الأصول المهنية والأكاديمية والأخلاقية وقواعد الأمانة والدقّة العلمية.

هذا ما نلاحظه على بعض نقّاد الحديث الشيعي من أهل السنّة ونقّاد الحديث السنّي من الشيعة، وسيلاحظ القارى ذلك قريباً إن شاء الله، فأنت لا تكاد تعثر عنده على حسنة واحدة ونقطة قوّة واحدة في كلّ هذا التراث الشيعي أو في كلّ هذا التراث السنّي! وليس هناك سوى سيول من نقاط الضعف خاصّة، حتى صرّح بعضهم بأنّ «الكتب التي صنّفها الإماميّة في رواية الحديث أكثرها

موضوع» (إيمان صالح العلواني، مصادر التلقّي وأصول الاستدلال العقدية عند الإماميّة الإثني عشريّة ١: ٤٢٩)، مع أنّ الوضع في الحديث غير مجرّد عدم صحّة سنده، فكيف نثبت وضع أغلب الكتب الحديثية التي تتجاوز المائة كتاب قديم؟!

فلو قال: إنّ هذه الكتب لم تثبت لأصحابها؛ لكان يمكن البحث في طرق الإثبات، أمّا إثبات الوضع فهي دعوى تفتقر إلى الدليل، وغاية ما يذكرونه هو نقل النقاش بين الشيعة في صحّة بعض الكتب عندهم مثل التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري أو كتاب سليم بن قيس الهلالي أو غير ذلك، والحال أنّ العديد من الكتب الحديثية عند السنّة والشيعة، لاسيما الكتب القديمة الصغيرة، هناك جدلٌ في أصل صحّة نسبتها إلى أصحابها، وأنّ هناك من عرف في تاريخ المذاهب كافة بأنّه كانت له نُسخ موضوعة أو أجزاء موضوعة، كأبي بشر الكندي أحمد بن محمّد بن عمرو بن مصعب (انظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ٥: ٢٧٨؛ والسمعاني، الأنساب ٥: ٣١٢؛ والأميني، الغدير ٥: ٢٩٠ ـ ٢٩١)، وأين هذا من الحديث عن أنّ أغلب الكتب الحديثية موضوعة؟!

إنّه منطقٌ لا يمكن أن يكون موضوعيّاً في محاكمة فرق بأكملها ومذاهب وأديان برمّتها، إلا لمن أراد أن يزجّ برأسه في الرمال.

والغريب أنّ بعض الإشكاليات التي يثيرها النقاد السنّة مثلاً على الحديث الشيعي أو العكس لا يلتفتون ـ وستأتي الإشارة لبعض النماذج بحول الله ـ إلى أنّ مثلها موجود في حديثهم هم أيضاً، فترى باحثاً يشنّ أعنف الحملات على الحديث الشيعي مثلاً لأنّهم يعملون بمراسيل ابن أبي عمير، ويرى أنّ الشيعة تعمل بأحاديث غير ثابتة وأنّ أحاديثهم المعتمدة عبارة عن مراسيل، والحال أنّ العمل بالمراسيل المذكورة قد خالف فيه بعض علماء الشيعة مثل الإمام أبي القاسم

الخوئي، مع أنّ العمل ببعض المراسيل هو قول جماعةٍ من علماء أهل السنّة أيضاً، وقد برزت أسماء شخصيات عملوا بمراسيلها مثل سعيد بن المسيب، ووقع خلاف كبير في هذا الأمر استوفاه الحافظ العلائي في كتابه القيّم «جامع التحصيل»، وسيأتي الحديث عنه إن شاء الله تعالى.

و ـ فهم الحديث، ووعي المشاهد الداخليّة المذهبيّة

ثمّة ملاحظة تسجّل على نقّاد الحديث الشيعي وكذلك العكس، وفي تقديري هي ملاحظة بالغة الأهمية وأوقعت مجموعة من الكتّاب والباحثين في أخطاء، وهي عدم استيعاب المشهد المتنوّع داخل المذهب الواحد، بمعنى أنّ الباحث لا يلاحظ أنّ هناك اتجاهات فكريّة داخل المذهب الواحد فيأخذ نصوصاً لبعض العلماء الذين يميلون إلى اتجاه فكري داخل المذهب الواحد ويقدّمها على أنّها تمثل الرأي السائد أو الرسمي لهذا المذهب، والشواهد على هذا الأمر كثيرة.

ومن باب المثال ـ وستأتي بعض الشواهد بإذن الله ـ، أشير إلى ما وقع فيه غير واحد من الباحثين في اعتماد نصوص علماء الاتجاه الإخباري عند الشيعة، لتقديمها بوصفها المعبّر عن رأي المذهب الشيعي (انظر ـ على سبيل المثال ـ: إيمان صالح العلواني، مصادر التلقّي وأصول الاستدلال العقدية عند الإماميّة الإثني عشريّة ١: ٤٠٥، ٤٠٧، ٤٠٩ وغيرها الكثير)، مع أنّ الاتجاه الإخباري الشيعي اتجاهٌ ظهر في نهايات القرن العاشر الهجري وبدايات القرن الحادي عشر، وانحسر وانتهى نسبيّاً منذ بدايات القرن الثالث عشر الهجري، واليوم لا يقبل غالب علماء الشيعة بأفكار المذهب الإخباري لاسيما المتطرّفة منها، ومع ذلك نجد بعض الكتّاب والعلماء يأخذ نصوص المذهب الإخباري الذي كان يعتقد بيقينيّة الكتب

الأربعة مثلاً ويقدّمها على أنّها العقيدة الشيعية في الحديث، ومن ثمّ فإذا رأى ضعفاً في بعض مرويّات الكافي نَقَدَ على الشيعة بأنّ صحيحكم فيه ضعف، وكأنّه يتصوّر أنّ الكافي عند الشيعة له نفس مكانة صحيح البخاري عند أهل السنّة! مع أنّ الأمر ليس كذلك إطلاقاً، وهذه واحدة من أكثر الأخطاء شيوعاً في النقد السنّي للحديث الشيعي.

والملفت للنظر أنّ بعض النقاد سجّل ملاحظاته على الفكر الإخباري الشيعي وكلّ مصادره النقديّة تقريباً أخذها من كتب علماء الأصول الشيعة أنفسهم، دون أن يشير إلى أنّ هذا يعني أنّ الشيعة لا يذهبون مذهب الإخباريين، مع أنّه في سائر كلماته يحاكم الشيعة وفقاً لكلمات الإخباريين (فانظر ـ على سبيل المثال ـ: إيمان صالح العلواني، مصادر التلقّي وأصول الاستدلال العقدية عند الإماميّة الإثني عشريّة ١: ٤٢٣ ـ ٤٣٢؛ وعمر الفرماوي، أصول الرواية عند الشيعة الإماميّة: ٤١١). ولو كلّف الباحث نفسه عناء التقصّي البسيط لرأى أنّ تصحيح مرويّات الكافي فكرة لا أساس لها، وأنّ عمل الشيعة يوميّاً في أبحاثهم الفقهية وغيرها على التعامل مع الكافي وغيره من الكتب الأربعة على أنّها مزيج من روايات صحيحة وغير صحيحة. ولو نظر إلى السيد الخوئي (١٤١٣هـ) وهو من أكبر أعلام الحديث والرجال عند الإماميّة، لعلم أنّ كتاب كامل الزيارة لابن قولويه أكثر صحّةً عنده ـ بحسب رأيه الذي عدل عنه قُبيل وفاته ـ من كتاب الكافي للكليني.

من هنا، فالاستشهاد بنصوص علماء مذهب يجب فيه هنا أن يكون عن وعي مسبق بأنّ صاحب هذا النص أو ذاك ماذا يمثل من الرأي السائد في هذا المذهب؟ وإلى أيّ اتجاه يميل؟ وهل الاتجاه الذي يميل إليه هو الاتجاه السائد في المذهب أم لا؟

وهكذا نجد أنّ بعض الباحثين الكرام عندما يذكر تعريف الحديث الصحيح عند الإماميّة، يقول: «هل الشروط التي وضعوها ونصّوا عليها التزموا بها أم لا؟ بمعنى هل هذه الشروط توفرت في أصحّ كتاب عندهم وهو الكافي للكليني، بحيث إنّني إذا أتيت بأيّ حديث وجدت فيه هذه الشروط منطبقةً عليه؟» وبعد ذلك يقوم هذا الكاتب برصد شروط الخبر الصحيح ومتابعة مدى توفر كتاب الكافي عليها (أصول الرواية عند الشيعة الإماميّة، عرض ونقد: ١٧٩ ـ ١٩٤)، وهو جهد مشكور قام به هذا الكاتب.

لكنّ هذا الكلام ينطلق فيه كاتبه من استنساخ التجربة السنّية على المشهد الشيعي الإمامي، فلو كان الشيعة يرون رأي أهل السنّة في صحيح البخاري لكان هذا الكلام صحيحاً، لكنّهم لا يذهبون إلى هذا الرأي ـ عدا الإخباريين منهم ـ ومن ثمّ فمطالبتهم بأن يكون الكافي نسخةً أخرى من صحيح البخاري لن تكون مجدية، وعندما يقولون بأنّ الكافي أصحّ كتب الحديث لا يعنون نفس ما يقصده السنّي في توصيفه لصحيح البخاري، بل يقصدون أنّ نسبة الروايات المعتبرة فيه أكثر من غيره، لاسيما مع الأخذ بعين الاعتبار جامعيّته لروايات الأصول والفروع.

وهذا بالضبط ما يلاحظ على تقييم «كتاب من لا يحضره الفقيه» للشيخ الصدوق (٣٨١هـ)، فإنّ هذا الكتاب لا يصحّح الإماميّةُ من غير الإخبارية كلَّ مروياته بما فيها المراسيل، بل يناقشون كلّ رواية رواية كما يظهر من أبحاثهم الفقهيّة والأصوليّة التي تحوي نقدهم الحديثي عادةً، وقد أسلفنا عرض الخلاف الهائل بين الإخبارية والأصوليّة في هذا الموضوع فيما مضى حول يقينيّة الكتب الأربعة.

لهذا لا يصحّ ما ذكره بعض الباحثين من أنّ النقول تكاد تجمع على تصحيح كلّ مرويّات هذا الكتاب، كيف وقد سمّي صاحبه بالصدوق، ولم يذكر فيه إلا ما يفتي به ويحكم به بينه وبين ربّه (أصول الرواية: ٤٨٣)، فإنّ الكاتب العزيز لو راجع بطون كتب الإماميّة في تعاملها مع الروايات وترك النصوص التبجيليّة للكتب والمصنّفين لرأى أنّ نقد أحاديث «الفقيه» أمرٌ سائد معمول به يوميّاً، ومجرّد أنّ الصدوق وصف بهذا الوصف لا يعني صحّة كتابه، فالطبراني ثقة كبير وكذلك ابن حبان البستي، لكنّ كتبهما ليست من الضروري أن تكون صحيحةً، واعتقاد الصدوق بصحّة رواياته سوف يأتي معناه إن شاء الله، وأنّ ذلك من الاصطلاحات التي اختلفت بين المذاهب وشوّشت المعاني والمفاهيم.

كذلك الحال في كتب التراجم أو التعريف بالمصنّفات، فنحن نعرف أنّ أصحاب هذه الكتب يمتدحون العلماء ومؤلّفاتهم، فلا يصحّ أن نأخذ كلماتهم على أنّها موقف علمي يمثل رأي مذهب معيّن دائماً، فإذا مدح الآغا بزرك الطهراني كتاب «بحار الأنوار» للمجلسي، في مصنَّفه «الذريعة إلى تصانيف الشيعة»، فهذا مدح كتّاب التراجم المعروف والمتداول بين المسلمين، فلا يصحّ ـ كما فعل بعضهم (انظر ـ على سبيل المثال ـ: إيمان صالح العلواني، مصادر التلقّي وأصول الاستدلال العقدية عند الإماميّة الإثني عشريّة ١: ٤٠٧) ـ جعل هذا المدح بمثابة وثيقة لتحديد مكانة بحار الأنوار مثلاً عند الإماميّة بشكل دقيق، بل لابدّ من رصد أكثر عمقاً في هذا المجال، وإلا فإنّ أضعف الكتب الحديثية السنّية قد ورد مدح عظيم لأصحابها في كتب التراجم.

وفي إطار موضوع المشهد المتنوّع في كلّ مذهب، نلاحظ أنّ بعض الكتّاب صوّر الخلافات الحديثية داخل المذهب الإمامي على أنّها تأرجح في المواقف بين

الشيعة في قيمة كتبهم، وهذه التصويرات غير دقيقة؛ لأنّ الخلاف حول حجية مراسيل الصدوق مثلاً ـ كما ذكره هذا الكاتب (المصدر نفسه ١: ٤٣٠) ـ لا يعني أنّ الإمامية متأرجحين في قيمة كتبهم بهذا العنوان العريض الموهم، فهذه خلافات تفصيلية، ففي الوسط السنّي هناك أيضاً خلافات في بعض الكتب والمواقف، فما أكثر الاختلاف في التوثيقات والتضعيفات وتعارض الجرح والتعديل، وما أكثر الخلاف في تصحيح رواية أو تضعيفها، وسيأتي الحديث عن ذلك إن شاء الله تعالى، فهل يصحّ لي القول بأنّ أهل السنّة متأرجحين في قيمة أحاديثهم؟!

والمسألة أنّ بعض الباحثين غير الإماميّة يتعاملون مع قيمة الكتب الحديثية وكأنّهم يريدون من الشيعة أن يكون عندهم كتاب صحيح مثل صحيح البخاري، فيسقطون تجربتهم الخاصّة على الآخرين، مع أنّه حتى لو لم يكن عند الشيعة أيّ كتاب صحيح على الإطلاق فهذا لا يعني سقوط روايات كتب الحديث الشيعيّة، فلنفرض أنّ السنّة مثلاً ليس لديهم صحيح البخاري ولا صحيح مسلم بل ولا الكتب الستّة، وفرض المحال ليس بمحال، هل يعني ذلك أن كلّ الكتب الحديثية الأخرى تصبح بلا قيمة، كمعاجم الطبراني وغيره؟ هل كان من المطلوب منهم حينئذٍ طرح كلّ الحديث المنقول في التراث الإسلامي والاكتفاء بالقرآن الكريم؟! أم أنّ المطلوب حينئذٍ هو نقد هذه الكتب لاستخراج الصحيح منها، تماماً كما كان يفعل العلماء والنقّاد قبل بدايات التصنيف المختصّ بالحديث الصحيح مع الإمامين: البخاري (٢٥٦هـ) ومسلم (٢٦١هـ).

هذا هو بالضبط المشهد الشيعي، فعدم وجود كتاب يراه الشيعة صحيحاً مثل كتاب صحيح البخاري عند أهل السنّة لا يعني أنّ الشيعة لا يعيرون قيمةً لكتبهم أو يتأرجحون في موقفهم منها، بل يعني أنّهم لم يؤلّفوا في الصحيح، لا أنّ كتبهم

ليس فيها الخبر الصحيح، وفرق بين الحالين، فليلاحظ جيداً.

علماً أنّ بعض علماء الإماميّة يرفضون تصنيف كتاب حديثي في الصحيح، معتبرين ذلك ممّا يكرّسه مرجعاً قهريّاً ويحول دون إمكانيّة نقده ويعطّل مجال النقد الحديثي (انظر: جعفر السبحاني، الحديث النبوي بين الرواية والدراية: ٧٠).

وأودّ أن أشير هنا إلى نقطة مهمّة أيضاً، وهي أنّ الموقف من الروايات والحديث الشيعي وكذلك السنّي لا يؤخذ دائماً من أفواه الخطباء أو قراء المنبر الحسيني أو كثيرين ممّن يخرجون على شاشات التلفزة والفضائيّات، مع احترامي وتقديري للجميع، بل من الدراسات العلميّة المتخصّصة التي تتجلّى عند الإماميّة غالباً في الدراسات الفقهيّة والأصوليّة في الحوزات العلميّة، وتتجلّى عند أهل السنّة في دراسات النقّاد والجهابذة من علماء الحديث، أمّا بناء تصوّراتنا عن مذاهب أخرى من مجرّد خطب شعبية ذات بُعد إعلامي مذهبي، وهي حالات كثيراً ما تخضع لأوضاع سياسيّة أو دعويّة أو غير ذلك، فهو أمرٌ غير صحيح.

ز ـ الشيعة، والموقف من الحديث النبوي بغير طريق أهل البيت

يتصوّر الكثير من الباحثين الموقّرين في مجال الحديث الشيعي أنّ الشيعة لا تقبل بأيّ حديث لا يكون من طرق أهل البيت النبوي، ومن ثَمَّ فأيّ حديث يأتي من الصحابة أو عبر غيرهم لا يكون له أيّ اعتبار عندهم (أصول الرواية عند الشيعة الإماميّة، عرض ونقد: ١٤٩).

هذا الكلام غير صحيح إطلاقاً وفقاً لأصول الاجتهاد في المذهب الإمامي، فإنّ الإماميّة، كما رأينا وسوف نرى لاحقاً بعون الله، منقسمون في حجية الحديث بين قائل ـ مثل الإمام الخوئي ـ بحجيّة خبر مطلق الثقة ولو لم يكن شيعياً، وقائلٍ

ـ مثل السيد العاملي صاحب المدارك ـ بعدم حجيّة الحديث الوارد من غير طريق الإمامي الثقة عن مثله، ولكنّ أحداً منهم لا يطرح أنّه لو جاءنا سندٌ رواته إماميّون ثقات، أو ثقات ولو لم يكونوا إماميين، واتصل السند إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، لم يقل أحد بأنّ هذا الخبر لا يعمل به، نعم هم لا يعملون بأخبار بعض الصحابة الذين لا يعتقدون بعدالتهم ووثاقتهم في النقل والتحديث، وهذا أمر آخر مختلف عن القول بأنّهم لا يقبلون ـ من الناحية النظرية ـ روايةً عن غير طريق أهل البيت النبوي.

وأمّا ما ذكره العلامة الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء حول هذا الموضوع من قوله: «إنهم لا يعتبرون من السنّة، أعني الأحاديث النبوية، إلا ما صحّ لهم من طرق أهل البيت عليهم السلام، عن جدّهم صلى الله عليه وآله، يعني: ما رواه الصادق، عن أبيه الباقر، عن أبيه زين العابدين، عن الحسين السبط، عن أبيه أمير المؤمنين، عن رسول الله سلام لله عليهم جميعاً. أما ما يرويه مثل: أبي هريرة، وسمرة بن جندب، ومروان بن الحكم، وعمران بن حطّان الخارجي، وعمرو بن العاص، ونظائرهم، فليس لهم عند الإمامية من الاعتبار مقدار بعوضة، وأمرهم أشهر من أن يذكر، كيف، وقد صرّح كثيرٌ من علماء السنّة بمطاعنهم، ودلّ على جائفة جروحهم» (أصل الشيعة وأصولها: ٢٣٦).

هذا النص الذي ربما يكون يتيماً في النصوص الشيعيّة التي تحكي عن هذا الموضوع، هذا النص لا يفيد ما ذكره بعضهم من عدم أخذ الشيعة بغير ما جاء عن طريق أهل البيت؛ لأنّنا لو لاحظنا الأسماء التي ذكرها، ثم التذييل الذي ذيّل به كلامه من مطاعن هؤلاء، لعلمنا أنّه يقصد بعض الصحابة الذين اتخذت الإماميّة موقفاً سلبيّاً منهم، واعتبرتهم غير عدول، ولهذا لم يذكر كاشف الغطاء

اسم عمار بن ياسر والمقداد وأبي ذر وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وأبي سعيد الخدري وسلمان الفارسي وغيرهم ممّن لا تجد الشيعة حزازة تجاههم.

وحيث لم يتوفر للشيعة طرق للرواية عن غير طريق أهل البيت إلا قليلاً، كما في بعض طرق الأمالي الراجعة للمفيد والمرتضى والطوسي والصدوق، لهذا اشتهر في مصادرهم الحديثية أنّهم يأخذون بالحديث النبوي من طرق أهل البيت، دون أن يعني ذلك أنّهم لا يأخذون من غير طريقهم لو توفّر لهم سند يحوي شروط الصحّة السنديّة.

وسوف يأتي إن شاء الله أنّنا نخطّئ الشيعة في عدم اعتمادهم على المصادر الحديثية السنيّة المعروفة اليوم، رغم الإقرار باعتمادهم على روايات أشخاص من أهل السنّة وردت أسماؤهم في المصادر الشيعية، تماماً كما نخطّئ السنّة في عدم اعتمادهم على مصادر الحديث الكبرى عند الإماميّة، وندعو لاعتماد متبادل في هذا المجال يقوم على أسس علميّة تبتعد عن الشعارات والمذهبيات.

وفي هذا السياق، تأتي مسألة أنّ الشيعة يعتقدون لأهل البيت أنّ لهم حقّ التشريع بعد رسول الله ﷺ، وهي مسألة ليست محلّ بحثنا، وإنّما وددت الإشارة إلى أنّ هذا الموضوع يعدّ خلافيّاً عند الإماميّة، وقد درستُ هذا الموضوع بالتفصيل في كتابي: (حجية السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم: ٥١٧ ـ ٥٦٩)، وتوصّلتُ شخصيّاً إلى عدم ثبوت هذا الحقّ لأهل البيت حتى وفق الأصول الاعتقادية الإماميّة، وقد ذهب إلى هذا الرأي بعض كبار العلماء الشيعة، مثل ما يلوح من كلمات الشريف المرتضى (٤٣٦هـ)، والمحقق محمد تقي الرازي الإصفهاني (١٢٤٨هـ)، والسيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ)، والسيد محمد رضا الكلبايكاني (١٤١٤هـ)، والشيخ محمّد جواد مغنيّة (١٩٧٩م)، والمرجع

الديني المعاصر الشيخ يوسف الصانعي، وغيرهم (انظر: الصدر، بحوث في علم الأصول ٧: ٣٠؛ والرازي، هداية المسترشدين ١: ٤١٠ ـ ٤١١؛ ويوسف صانعي، الولاية: ٣٢؛ ومحمد جواد مغنية، التفسير الكاشف ٤: ١٤٢؛ والسيد المرتضى، الشافي في الإمامة ٢: ٣٠ ـ ٣١؛ والجواهري، بحوث في الفقه المعاصر ١: ٣٨؛ والكلبايكاني، نتائج الأفكار ١: ٢٢٣؛ وقد يفهم من الشيخ جعفر السبحاني، البدعة، مفهومها حدّها وآثارها: ١٩٥؛ وراجع: عبد الهادي الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية ١: ٢٠٦ ـ ٢٠٨).

والشيعة عندما يأخذون بحديث أهل البيت فيقيّدون المطلق ويخصّصون العام به وغير ذلك، فليس لأنّ أهل البيت يشرّعون من عندهم غير ما جاء به الرسول الأكرم محمّد، لينفتح باب تغيير الدين وتبديله، كما يقول بعض الباحثين (انظر: عمر الفرماوي، أصول الرواية عند الشيعة الإماميّة، عرض ونقد: ١٥١ ـ ١٥٦)، وإنّما لأنّ عندهم علم رسول الله الذي أعطاهم إياه.

فكما يستدلّ بعض علماء أصول الفقه السنّي (لمزيد من الاطلاع على الآراء والمواقف في الموضوع، انظر: الزحيلي، الوسيط ١: ٤٠٠ ـ ٤٠١؛ ومفتاح الوصول: ٧٥٣، الهامش رقم: ٥؛ وابن عقيل، الواضح في أصول الفقه ٣: ٣٩٧ ـ ٣٩٩؛ وجلال الدين الخبازي، المغني في أصول الفقه: ٨٥، ٢٦٦ ـ ٢٦٧؛ والخضري، أصول الفقه: ٤١٠ ـ ٤١١؛ وأبو زهرة، أصول الفقه: ٢٠١ ـ ٢٠٣ (وذهب إلى أن الأئمة الأربعة جميعاً يأخذون بقول الصحابي)؛ والسرخسي، أصول الفقه ٢: ١٠٥ ـ ١٠٦؛ والغزالي، المستصفى: ١٦٨؛ والآمدي، الإحكام ٤: ١٤٩؛ والنملة، المهذب في أصول الفقه المقارن ٣: ٩٨٢، ٩٨٣، ٩٨٤، ٩٨٥؛ والموسوعة الفقهية (الكويتية) ٣٤: ٨٢)، كما يستدلّون بسنّة الصحابي ومذهبه

وقوله على شيءٍ ما فنخصّص به عموماً أو نقيّد به إطلاقاً من باب أنّ الصحابي لا يقول إلا عن اطّلاع على الموقف النبوي في هذا الموضوع أو ذاك، كذلك الحال في عقيدة الإماميّة بأهل البيت، حيث يرون عندهم أكمل العلم بعد رسول الله صلى الله عليه وآله بقرآنه وسنّته الشريفة ولديهم اطّلاع على المخصّصات والمقيّدات النبويّة، كيف وقد ذكر الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) في تفسير التبيان أنّ الإماميّة لا يجيزون النسخ لأحد من الأئمّة (انظر: التبيان ١: ١٤).

وموضوع استقلال أهل البيت بالتشريع يجرّنا إلى توضيح مسألة تتصل أيضاً بالمشهد المتنوّع في الفكر الشيعي، فالشيعة في قضية الإمامة لديهم اتجاهان:

أحدهما: يميل إلى أخذ الحدّ الأعلى، وهم الذين يذهبون إلى اعتبار الأئمّة وسائط في الفيض الإلهي وأنهم مظهر الأسماء والصفات الإلهيّة، وأنّ لهم الولاية على عالم الوجود، وأنّهم يعلمون الغيب، وأنّهم مستقلّون بالتشريع، وأنّ الصحابة وأمّهات المؤمنين ارتدّوا وكفروا إلا القليل النادر، وأنّ أهل السنّة كفار حقيقةً و..

وثانيهما: يميل إلى أخذ الحدّ الأدنى، فينكرون كلّ هذه الأمور ويرون أنّ الرسول قد نصّب علياً عليه السلام إماماً من بعده يتلوه أحد عشر إماماً، وأنّ هؤلاء الأئمّة معصومون في مجال تبليغ الدين وفي سلوكياتهم الأخلاقية، وأنّ الأمّة قصّرت باستبعادهم عن المرجعيّة العلميّة والأخذ منهم، وأنّهم أفضل شرّاح القرآن والسنّة و..

والمشكلة أنّ الباحثين السنّة يتعاطون مع الشيعة بأجمعهم على نسق واحد دون تمييز بين هذه الاتجاهات التي لها أنصارها ونفوذها، ممّا يوقع الحوار الإسلامي في مآزق ومشاكل معرفية.

كما يقع الباحث السنّي في خطأ يعود إلى أنّ مرجعيّة المتديّن الشيعي العادي

ليست كتب الحديث كما هي الحال مع الكثير من أهل السنّة، وإنّما هي آراء علمائه المعاصرين، فالشيعة في حياتهم يختلفون عن أهل السنّة بهذه النقطة المهمّة التي يجب فهمها لإدارة بحث علمي حقيقي ومنتِج، وهي أنّ فتح باب الاجتهاد عندهم واشتهار القول بينهم بحرمة تقليد الميت جعل مرجعيّتهم في الشريعة والأخلاق والدين وكثير من القضايا العقدية هم العلماء الكبار الأحياء، فلو جئت لشيعي اليوم بنصّ في مسألة ما تعود إلى سبعة قرون مضت، فإنّه لا تعنيه كثيراً بقدر ما تعنيه آراء علماء الشيعة الكبار في عصره أو قريب من عصره، ولهذا لا تجد الغالبية الساحقة من الشيعة اليوم يعتقدون بتحريف القرآن الكريم رغم وجود نصوص لبعض علمائهم القدامى بذلك.

والسبب في هجران هذه الفكرة عند الشيعة ـ إلا ما شذّ وندر منهم ـ أنّ علماءهم في الفترة الأخيرة أبطلوا هذه الفكرة تماماً، حتى أنّ المحدّث النوري لمّا كتب كتابه «فصل الخطاب» ردّ عليه علماء الشيعة بعشرات الكتب التي يلاحظها من راجع كتب المصنفات والتراجم، فتكرّست عقيدة عدم التحريف، ولهذا حتى لو ظلّت بعض روايات التحريف في كتبهم الحديثية فإنّها لا تؤثر على عقيدتهم؛ لأنّ مرجعيّتهم ليست في كتب الحديث، وإنما في الرجوع إلى العلماء المختصّين المعاصرين، فنسبة اعتقاد ما إلى الشيعة مثلاً يكون من خلال رصد مشهور المتأخرين عندهم في آرائهم العقديّة، فإذا اشتهر أمرٌ كذلك فهو رأي الشيعة غير الذين خالفوا هذه الشهرة، وإلا كانت الشيعة منقسمةً في هذا الأمر.

ولا يعني ذلك تفلّت الشيعة من إمكانية محاسبتهم، فإنّني أؤكّد ـ من موقع خبرتي الشخصيّة بالداخل الشيعي ـ أنّ النسبة إليهم تكون من خلال النسبة إلى مشهور علمائهم المتأخرين. أرجو أن تُستوعب هذه النقطة جيداً.

ولعلّه لهذا ذكر العلامة محسن الأمين العاملي بأنّ عقائد الشيعة تؤخذ من كتب الكلام عندهم لا من كتب الحديث والأخبار (انظر: أعيان الشيعة ١: ٦١).

وهكذا الحال في الشيعة الإماميّة، حيث نجد الكثير من باحثيهم يتصوّر أنّ السنّة بأجمعهم من أنصار التيار السلفي مثلاً، وينكر أنّ كثيراً من أهل السنّة يحبّون أهل البيت، ولا يلاحظ تنوّع الاتجاهات في هذا الصدد، فأيّ نصّ عثر عليه لسنّي ما جعله مستمسكاً له على أهل السنّة جميعاً! ولو عثر على رواية في أيّ كتاب حديثي سنّي اعتبره حجّةً على الطرف الآخر، مع أنّ أهل السنّة لا يرون في كثير من كتبهم الحديثيّة أنّها من الصحاح المعتمدة بلا كلام.

ح. مع المحاولات الشيعيّة لتنقية التراث الحديثي المذهبي

لتأكيد جملة العناصر التي أسلفناها، من الضروري أن نلفت النظر إلى أنّه قد ظهرت بعض المحاولات الشيعيّة الهادفة لتصفية كتب الحديث واستخراج الصحيح منها، ومن أبرز هذه المحاولات ما قام به الدكتور محمد باقر البهبودي المعاصر في كتابه صحيح الكافي أو زبدة الكافي، حيث أخذ بـ ٤٤٢٨ حديثاً من الكافي من أصل أكثر من خمسة عشر ألف حديث، حاذفاً الروايات الضعيفة السند أو الضعيفة المتن أو الضعيفة السند والمتن معاً.

ويعدّ البهبودي متشدّداً جدّاً في قبول الحديث، ومع ذلك بقي عنده هذا العدد من الروايات، فبدل حذف كتاب بأكمله عن أن يكون مصدراً حديثيّاً يمكن القيام بمحاولة شبيهة بمحاولة البهبهودي لتفادي أغلب المشاكل التي تسجّل على هذا الكتاب، فلو نفعت محاولة البهبودي في رفع الإشكاليات المثارة على الكتاب لما كنّا بحاجة إلى إصدار أحكام كليّة وعامّة على الكتاب لحذفه والتخلّي عن رواياته

تماماً. وهكذا الحال مع العلامة الشيخ محمّد آصف محسني المعاصر الذي جمع من بين عشرات آلاف الأحاديث عند الشيعة في كلّ كتبهم ما هو الصحيح المعتبر عنده، فبلغ ١١٥٢٣ حديثاً، وذلك في كتابه الذي صدر مؤخراً بعنوان: معجم الأحاديث المعتبرة.

وإذا لم يفعل أهل السنّة هذا الأمر مع صحيح البخاري، فإنّ بعض النقّاد يرى ضعف بعض روايات هذا الكتاب ومعه كتاب مسلم، وبإمكان هذا البعض أن يقوم بالخطوة نفسها، تماماً كما حصل مع كتب حديثيّة أخرى غير الصحيحين.

إنّني أدعو الشيعة ـ كما أدعو السنّة اليوم ـ ليقظة نقديّة لتراث الجميع وعدم الخوف من النقد، بل اعتباره الجسر الذي سوف يعبر بنا نحو تصفية حقيقيّة للنصوص المدسوسة عبر التاريخ في هذا الركام الهائل من الأحاديث عند المذاهب، فلنخرج من عقدة الخوف من النقد لندخل في مرحلة جديدة متحرّرة تماماً إلا ممّا أقيم البرهان الحاسم عليه في المرحلة السابقة، ولا نعيش بناء الدين على حالات نفسية وعواطف حماسيّة مذهبيّة، تشكّلت بفعل البيئة والتربية والمحيط.

ط. منهجنا وغاياتنا ومساحة عملنا

سنقوم في هذا القسم من هذا الكتاب/ المدخل باستعراض مجموعة من الإشكاليّات المسجّلة على مصادر الحديث، وقد لاحظت أنّ الكثير من الإشكاليات التي وجّهها السنّة على كتب الحديث الشيعيّة أو وجّهها الشيعة على كتب الحديث السنّية، والتي تبعثرت في الكتب والمقالات وعلى صفحات الشبكة العنكبوتية.. تبدو لا قيمة لها؛ إذ هي أقرب إلى المساجلات المذهبية التي لا تقوم على أسس علميّة في فنّ الصناعة الحديثيّة، وربما ساقني البحث للإشارة إلى بعضها

بنحو المرور السريع، وإلا فأهل العلم والنظر يعرفون أنّها لا قيمة لها.

كما تجنّبت قدر الإمكان التعليق على الأساليب غير الأخلاقيّة التي كتبها كثيرون في النقد هنا من الفريقين ولا أستثني، وركّزت نظري على ما رأيته إشكاليات علميّة حقيقيّة من جهة أو إشكاليات رائجة مستحكمة في الثقافة العامّة المذهبية عند هذا الفريق أو ذاك من جهة ثانية.

وأقمت مناقشاتي هنا على أرضيّة المناهج الحديثيّة المعروفة عند المسلمين، حيث سأفترضتها سليمةً في الجملة، ولهذا لا آخذُ هنا بعين الاعتبار مناهج النقد الحديثي المعاصرة التي تشكّك بكلّ قيمة الحديث عند المسلمين، فهذا موضوع آخر وأرضيّة أخرى وأطراف آخرون للحوار والتفاهم.

يضاف إلى ذلك، أنّني لم أقتصر هنا على الإشكاليّات التي سجّلها أهل السنّة على الحديث الشيعي، بل تعرّضت أحياناً لتلك التي سجّلها علماء الشيعة على الحديث السنّي، وناقشت الفريقين معاً، انطلاقاً من روح تحاول أن تتعالى عن الانحيازات المذهبية، وإنّني على علم بأن ما سأكتبه يغضب بعضاً من الفريقين معاً، لكنّني أرجو أن يكون لله فيه رضا ولي فيه الصلاح، والله وليّ التوفيق.

وأخيراً أشير إلى نقطة مهمّة جدّاً وهي أنّني أريد إثبات الاعتبار الإجمالي لأمّهات كتب الحديث الشيعيّة، لا الاعتبار التفصيلي، ومعنى ذلك أنّني أريد أن أثبت أنّ هذه الكتب لابدّ من الرجوع إليها في مقام أخذ الدين والشريعة لما تحويه من أحاديث عن الرسول الأكرم، وحتى لو لم يقبل السنّي بكفاية هذه الكتب في الحديث النبوي فلا أطالبه بأكثر من اعتبارها ولو مع غيرها ليكون المجموع هو المعتبر.

هذا، وقد اخترتُ مجموعة إشكاليات، وبالجواب عنها أعتقد أنه سيُجاب عن غيرها، فلا حاجة للتطويل.

أولاً: الملاحظات الشكليّة على الكتب الحديثيّة

للإشارة إلى بعض الإشكاليّات الشكليّة التي وجدنا بعض العلماء يسجّلها على هذا المذهب أو ذاك ممّا لا يضرّ أبداً بقيمة الحديث النبوي هنا وهناك، نذكر بعض النماذج، ونورد أهمّ الإشكاليّات التي لوحظت على الكتب الحديثيّة، لأنّ بعض هذه الملاحظات كما قلنا يمثل إشكالات على منهج هذا المحدّث أو ذاك في كيفية تصنيفه لكتابه، وهل كتابه ممنهج بشكل جيد أو لا؟ وهذا النوع من الملاحظات لا يعنينا هنا؛ لأننا لا نبحث هنا بوصفنا محدّثين بالمعنى التفصيلي للكلمة، وإنما ننظر إلى المشهد نظرةً معرفية أصولية أيضاً، ويعنينا فقط ما يسمّى يقينية هذه المصادر أو حجيّتها وعدمها؛ ولهذا نشير إلى بعض ذلك سريعاً، من هنا نلاحظ على بعض الملاحظات التي أدرجت مثلاً على صحيح البخاري أو كافي الكليني واعتبرت ضارةً باعتباره أنها لا تضرّ بالاعتبار، وإن كانت نقصاً في التصنيف أو المنهجة.

وأهمّ الإشكاليّات الشكليّة ما يلي:

١ ـ انعدام المناسبة بين عنوان الباب الحديثي ومضمونه

أوّل المشاكل هنا هو عدم وجود مناسبة في بعض المواضع من بعض الكتب الحديثية كصحيح البخاري بين عناوين الأبواب والروايات المدرجة في هذه الأبواب، كما في كتاب العلم، وكتاب مواقيت الصلاة، وباب إذا لم يجد ماءً ولا تراباً و.. (عبد الصمد شاكر، نظرة عابرة إلى الصحاح الستّة: ٥٨). وربما من هذا النوع إدراج الكليني أبواب (النوادر) في الكافي، ممّا يعني عدم تمكّنه من تبويب الروايات النوادر داخل الأبواب الأخرى.

وهذه الملاحظة منهجية في التبويب وترتيب الروايات وفرزها، مع أنّها تطال كلَّ أو أكثر كتب الحديث عند المسلمين سنةً وشيعة؛ وقد أسلفنا عند الحديث عن الشيخ الصدوق في الفصل الأوّل من هذا الكتاب/ المقدّمة ما يشير إلى أنّه واجه مثل هذه المشكلة بشكل جزئي، مثل وقوعه في كثرة أبواب النوادر عنده، وعدم اقتصاره على أحاديث الأحكام، مع أنّ الكتاب موضوع للأحكام، وعدم مناسبة بعض الأحاديث لأبوابها، كما جاء في باب الحجر والإفلاس، وتكرار الأحاديث، وترك بعض الأبواب الفقهيّة وبعض الأحكام أيضاً.

والمجتهد الفقيه قد يرى أنّ الحرّ العاملي صاحب كتاب «تفصيل وسائل الشيعة» مثلاً يدرج نصّاً في باب ولا تكون له دلالة أصلاً عليه، لكنّ اجتهاده أوحى له بأنّ هذا النص مرتبط بالموضوع، وربما وضعه لأقلّ مناسبة.. فهذا الخطأ عام، وليس بمضرّ باعتبار الكتاب، فهو يضرّ ـ على أبعد تقدير ـ باجتهاد البخاري الفقهي مثلاً لا بوزنه الحديثي، إلا إذا بلغ الحال حدّاً كبيراً يشكّك في فهمه للروايات بمجملها أو أكثرها، ومجرّد وجود بعض الأبواب المعدودة على أصابع اليد في كتاب الكافي أو البخاري لا يعني تعرّضهما لعيب منهجي تصنيفي يوجب التشكيك بهما.

وسوف يأتي إن شاء الله ما يتعلّق بنسخ كتاب البخاري والكافي وارتباط ذلك بما نحن فيه فانتظر.

٢. ظاهرة تكرّر الأحاديث

المشكلة الأخرى هي ظاهرة تكرار الأحاديث بشكل كبير جداً بالأخصّ عند البخاري، فبعض الروايات كرّر عشرة مرات، وبعضها ست عشرة مرة، وتسع

عشرة، بل بلغ الحدّ في بعضها اثنين وعشرين مرة.. وهذا شيء يعطي اشمئزازاً في النفس (المصدر نفسه). بل قيل: إنّ الكتاب فيه حدود سبعة آلاف رواية، وقيل: تسعة آلاف رواية، وأنّ حذف التكرار يبلغ به الأربعة آلاف. وهذه أرقام هائلة في حجم التكرار، فابن خلدون ينقل أنهم قالوا: إنّ كتاب البخاري تسعة آلاف ومائتي حديث، بينها ثلاثة آلاف حديث مكرّر، وأنّ مسلماً حاول تفادي شكل التكرار هذا (مقدمة ابن خلدون: ٤٤٢). ويذكر ابن الصلاح أنّ أحاديث البخاري في الجامع الصحيح تبلغ سبعة آلاف ومائتين وخمسة وسبعين حديثاً مع المتكرّر، وأنه قيل: إنّ إسقاط المكرّر يصيّرها أربعة آلاف حديث (علوم الحديث (مقدمة ابن الصلاح): ٢٠).

هذه الملاحظة تدخل في منهجية التصنيف أيضاً، ولا علاقة لها بموثوقيّة الكتاب وقيمته الحديثيّة من الزاوية الاعتبارية، علماً أنّ أكثر كتب الحديث الشيعية والسنّية ـ لاسيما المتأخّرة ـ تعاني من هذه المشكلة وإن لم تبلغ حدّ البخاري، لكنّ الضرورات قد تتطلّب التكرار أحياناً، كما لو اشتمل خبر على حكمين فاضطرّ لتكراره في موضعين، أو ارتبط بموضوعين فاضطرّ كذلك، ويشتهر بهذا الأمر ـ شيعيّاً ـ المحدّث العاملي في «تفصيل وسائل الشيعة»، والسيد البروجردي في كتابه الذي أشرف عليه «جامع أحاديث الشيعة».

٣ـ عبثيّة بعض الأبواب الحديثيّة

ذكر بعضهم أنّ بعض الكتب الحديثية تطرح أبواباً لا معنى لها، فبعض كتب البخاري التي عقدها مثلاً ليس لها معنى، مثل كتاب التمنّي وتمنّي الشهادة (نظرة عابرة إلى الصحاح الستة: ٥٩).

وهذا الإشكال مورديٌّ جزئي يختصّ بنقطة هنا وأخرى هناك، حتى أننا راجعنا كتاب التمنّي الوارد في (صحيح البخاري ٨: ١٢٨ ـ ١٣٢)، فوجدنا فيه أحاديث جيّدة، تذكر تمنّي الخير وتذكر الرغبة في الحياة بعد الموت لأجل الشهادة مرّة أخرى و.. فلم نفهم أيّ معنى لعبثية هذا الكتاب من الجامع الصحيح؟! وحتى لو فرضنا في كتاب أو كتابين صار هذا حالهما فلا يضرّ ذلك باعتبار كتاب بأكمله كما هو واضح، علماً أنّ بعض الكتب الحديثية الأخرى عند الشيعة والسنّة أوردت أبواباً قد يرى هذا العالم أو ذاك عبثيّتها.

٤ ـ بين كتب السيرة وكتب الحديث الجامعة

إنّ بعض كتب الحديث كالكتب الستّة المشهورة ـ لاسيما البخاري ـ يفترض اعتبارها كتب سيرة نبوية، وليست كتباً جامعة للعقائد والفقه وغيرهما، ولهذا تجد علماء أهل السنّة لقلّة الروايات يلجؤون إلى القياس والمصالح المرسلة و.. (شاكر، نظرة عابرة إلى الصحاح الستة: ٥٩).

هذه الملاحظة يمكن أن يسجّل عليها:

أوّلاً: في حدود خبرتي القاصرة في مصادر الحديث والفقه السنّية بما فيها البخاري، لم أجد هذه الصورة البائسة للنقص في الحديث من حيث كمّية الأحاديث العقائدية والفقهية، فأحاديث أهل السنّة كثيرة مثل أحاديث الشيعة بل ربما أكثر؛ وإذا كانت صيغة حديث تتحدّث عن حدث ما وقع مع النبي فإنّ هذا لا يمنع أن يشتمل الحديث على متن أو نصّ أو حكم، علماً أنّ الأفعال تعطي ضوءاً أيضاً في باب الفقه والأخلاق والآداب، فحبّذا لو تعمّق هذه الملاحظة لنعرف كيف توصّل إليها المناقش المحترم.

ثانياً: فكرة اللجوء إلى القياس وغيره ليست ناتجةً عن قلّة الحديث فقط، بل عن جملة أمور متعدّدة لا مجال لبحثها هنا؛ منها قلّة الحديث المعتبر نسبةً للوقائع لا مطلق الحديث الأعم من المعتبر وغير المعتبر، ومنها عدم وجود منهج يبيّن كيفية شمول النصوص للوقائع المستجدّة الأمر الذي يوحي للفقيه أنّ النصوص قاصرة، ومنها غير ذلك.

وإذا كان السنّة لجؤوا إلى الأقيسة والمصالح المرسلة والاستحسان و.. لعدم قيام دليل قطعي على الحكم ولا أمارة معتبرة غير القياس و.. فإنّ الشيعة الإماميّة وقعوا أيضاً في هذه المشكلة؛ حيث نجد الكثير جداً من الاجتهادات قائمةً على أصول عملية، لا هي باليقين ولا هي بالأمارة المعتبرة الظنية عندهم، فالمشكلة هي المشكلة؛ لأنّ الأصول العملية عند الإماميّة (البراءة والاحتياط والاستصحاب والتخيير)، لا تعبّر ـ وفق الاجتهاد الأصولي الإمامي ـ عن أدلّة على الحكم الشرعي، بل هي مجرّد نصوص تحدّد وظيفة المكلّف عند فقدان الدليل على الحكم الشرعي، ممّا يعني أنّه ليس لديه دليل من كتاب أو سنّة على الحكم، الأمر الذي يستبطن فقدان الأحاديث.

وإذا قيل: إنّ الأصول العملية كالبراءة والاشتغال والاستصحاب و.. لها دليل شرعي من قرآن أو سنّة، فإنّ السنّي أيضاً يقول: إن القياس وغيره قامت عليه أدلة قرآنية وحديثية يذكرها مفصّلاً في محلّه.. فأزمة الفراغ هذه إسلامية وليست سنّيةً ولا شيعية، علماً أنّ هذه المشكلة التي يطرقها المستشكل ونقوم نحن بتوسعتها لا تبطل أخبار البخاري ولا الكليني، لكنها تقول بأنّها غير كافية، وعدم الكفاية ليس خللاً فيما جاء في الكتابين؛ لأنّ هناك فرقاً بين الصحّة والكفاية.

٥. عدم ترتيب الأبواب وتنسيقها

ذكر أستاذنا الدكتور الشيخ أحمد عابدي في كرّاسته التي دوّنها للتدريس في كلية أصول الدين في مدينة قم الإيرانية إشكالاً على كتاب البخاري وهو أنّه غير منظّم ولا مرتّب الأبواب ولا يوجد تنسيق منطقي بين أبوابه، فقد بدأ بكتاب (بدء الوحي) ثم (كتاب الإيمان) ثم (كتاب العلم) ثم (كتاب الطهارة)، ثم انتهى إلى كتاب التوحيد، فلا يوجد رتبية ولا ترابط منطقي بين هذه الأبواب، على خلاف كتاب الكافي للكليني؛ حيث ابتدأ بكتاب العقل والجهل، ثم كتاب العلم، ثم التوحيد، ثم الحجّة.. (أحمد عابدي، الحديث الشريف: ٤٤).

وهذه الملاحظة يسجّل عليها:

أولاً: إنّ عدم ترتيب الأبواب ترتيباً منطقياً مشكلة شكلية على مستوى التصنيف، وقد يكون سببها بداية تجربة التدوين في الحديث على مستوى كتب الجوامع، من هنا لا يصحّ مقارنة كتاب البخاري في هذا المجال مع كافي الكليني؛ لأنّ البخاري توفي عام ٢٥٦هـ فيما توفي الكليني عام ٣٢٩هـ أي بفارق يزيد عن النصف قرن ألّفت فيه أمّهات كتب الحديث عند السنّة، ويمكن أن يكون الكليني قد استفاد من تجارب من سبقه سنياً، وحتى شيعياً مع تجربة المحدّثين السابقين، وإلا فنحن نضع اليوم ملاحظات كثيرة على كيفية تصنيف الكليني لكتابه مما تفاداه العلماء فيما بعد، مثل الحر العاملي في تفصيل وسائل الشيعة والبروجردي في جامع أحاديث الشيعة وغيرهما، فآليّات التصنيف في تطوّر متواصل، ولا يصحّ مقارنة تجربة في قرن مع تجربة جاءت بعد ذلك بأكثر من نصف قرن تطوّر فيها التصنيف الحديثي تطوّراً كبيراً.

ثانياً: لنفترض أنّ هذه الملاحظة مسجّلة، فهي لا تضرّ بقيمة الكتاب ولا

باعتباره، فقد سجّل الكثيرون ملاحظات على كتب الحديث كلّها سنةً وشيعة وطوّروها، ولم يقل أحد بأنّ هذه الملاحظات مطلقاً توجب سقوط الكتاب عن الاعتبار وسقوط أحاديثه عن مرتبة الحجية. فهذا كتاب «تفصيل وسائل الشيعة» للحر العاملي يُدرج آداب السفر في بحث الحج، ويدرج أحكام الدواب هناك أيضاً، وهناك أمثلة كثيرة على ذلك عنده وهو في القرن الحادي عشر الهجري، أفهل هذا يسقط كتابه عن الاعتبار والحجية أو يضعه في موقف ضعيف؟!

هذا، وأكتفي بهذا القدر من الملاحظات التي أعتبرها شكليّة، لا تؤثر على قيمة الكتب الحديثية عند السنّة والشيعة. ومثل هذه الملاحظات كثير مبثوث في كلمات الناقدين فلا نضيّع الوقت بمتابعته، وفيما ذكرنا غنى وكفاية فيما أظنّ، وقد أحببنا الإشارة من خلاله إلى ضرورة تجاوز مثل هذه الإشكاليات الطفيفة التي لا تضرّ بقيمة الكتب الحديثيّة، وإن أعطتنا صورةً واقعيّة عن نمط تجارب المحدّثين المسلمين.

ثانياً: الملاحظات النقديّة الجوهريّة على الكتب الحديثيّة

ويمكن هنا ذكر أبرز هذه الملاحظات، وهي:

١ ـ الدس والتزوير والتغيير والجعل في الكتب الحديثية الشيعيّة وفقدان الوثوق بها

قد يقال بأنّه يمكن التشكيك في نفس الكتب الحديثية الشيعيّة الكبرى اليوم من حيث صحّة نسبتها بأجمعها إلى مؤلّفيها، فقد ظلّ الدكتور ناصر بن عبد الله بن علي القفاري المعاصر صاحب كتاب «أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية» يركّز على مفهوم يكرّره، يؤكّد فيه أنّ الشيعة يغيّرون في كتب قدمائهم

(القفاري، أصول مذهب الشيعة ١: ٢٩١)، فعند حديثه عن «كتاب من لا يحضره الفقيه» للشيخ الصدوق، قال: «زادوا في روايات كتاب من لا يحضره الفقيه لابن بابويه أكثر من الضعف، كما سيأتي في فصل اعتقادهم في السنّة» (المصدر نفسه ١: ٢٨٩). دون أن يبيّن في ذلك الفصل هذا الموضوع (فتح الله النجار، إشكاليات حول التراث الشيعي الحديثي: ١٣٦، مجلة المنهاج، العدد ٢٧).

أما حول سائر كتب الحديث الشيعية مع «الفقيه» فيقول: «إنّ كتبهم الأربعة الأولى لم تخل من دسّ وزيادة، وآية ذلك أنّ تهذيب الأحكام للطوسي بلغت أحاديثه (١٣٩٥٠) حديثاً كما ذكر آغا بزرك الطهراني في الذريعة، ومحسن العاملي في أعيان الشيعة وغيرهما من شيوخهم المعاصرين، في حين أنّ الشيخ الطوسي نفسه صرّح في كتابه عدّة الأصول بأنّ أحاديث التهذيب وأخباره تزيد على (٥٠٠٠)، ومعنى ذلك أنها لا تصل إلا إلى (٦٠٠٠) في أقصى الأحوال، فهل زيد عليها أكثر من الضعف في العصور المختلفة؟! الدليل المادي الملموس أمامنا يؤكّد ذلك.. وأيضاً تراهم اختلفوا هل كتاب الروضة ـ وهو أحد كتب الكافي التي تضم مجموعة من الأبواب، كلّ باب يتضمن عدداً كبيراً من الأحاديث ـ هل هو تأليف الكليني أم مزيد فيما بعد على كتابه الكافي، فكأنّ أمر الزيادة شيء طبيعي ووارد في كل حال».

ويقول: «بل الأمر أخطر من ذلك، فإنّ شيخهم الثقة عندهم الحسين بن حيدر الكركي العاملي (١٠٧٦هـ) قال: إن كتاب الكافي خمسون كتاباً بالأسانيد التي فيه لكلّ حديث متصل بالأئمة، بينما نرى شيخهم الطوسي [٤٦٠هـ] يقول: كتاب الكافي مشتمل على ثلاثين كتاباً..». ويقول: «فهل زيد على الكافي للكليني في ما بين القرن الخامس والحادي عشر، عشرون كتاباً، مع أنّ كل كتاب يضم عشرات

الأبواب، وكل باب يشمل مجموعة من الأحاديث؟! لعلّ هذا أمراً طبيعياً، فمن كذب على رسول الله والصحابة والقرابة فمن باب أولى أن يكذب على شيوخه.. وشواهد هذا الباب كثيرة» (القفاري، أصول مذهب الشيعة ١: ٢٦٠).

فإشكالية النُسخ واختلاف روايات الكتب، أمورٌ تضع المصادر الحديثية الشيعيّة الكبرى أمام تساؤل حقيقي يسقطها عن القيمة والاعتبار!

إنّ الشيعة ـ من وجهة نظر النقّاد ـ بارعون في الكذب والدجل والدسّ والوضع، ولهذا يرى الشيخ ابن تيميّة أنّ من راجع كتب الجرح والتعديل عَلِمَ أنّ المعروف بالكذب عندهم أكثر شيء في الشيعة، حتى أنّ البخاريّ لم يرو عن أحد منهم، والخوارج رغم بدعتهم الكبيرة لكن كان حديثهم أصحّ الحديث على خلاف الرافضة فتعمّدُ الكذب فيهم كثير، بل ذكر أنّه اتفق أهل العلم بالنقل والرواية والإسناد على أنّ الرافضة أكذب الطوائف، والكذب فيهم قديم، ولذلك كان أئمّة الإسلام يعلمون امتيازهم بكثرة الكذب (انظر: ابن تيميّة، منهاج السنّة ١: ٥٩، ٦٦ ـ ٦٨).

قراءة نقديّة في إشكاليّات الدسّ والتزوير و..

وهذه الملاحظة برمّتها يمكن التعليق عليها بأمور:

١ ـ ١ ـ تهمة ابتلاء الكتب السنيّة بالإشكاليّة نفسها، نقد وتعليق

ذكر بعض النقّاد الشيعة أنّ هذه الظواهر التي يُتهم بها الشيعة موجودة عند أهل السنّة أيضاً، فقد ذكروا أنّ كتاب البخاري لم يكتمل في عهد مؤلّفه، وإنما أكمل بعد ذلك بواسطة آخرين، ويشهد على هذا الأمر ما نقله ابن حجر

العسقلاني ونقله عنه القسطلاني أيضاً، فعند تعرّضه لسبب وجود حالة ارتباك في صحيح البخاري في بعض الأبواب، قال ابن حجر: «.. ومن ثمّة وقع من بعض من نسخ الكتاب ضمّ باب لم يذكر فيه حديث إلى حديث لم يذكر فيه باب، فأشكل فهمه على الناظر فيه، وقد أوضح السبب في ذلك الإمام أبو الوليد الباجي المالكي في مقدّمة كتابه في أسماء رجال البخاري فقال: أخبرني الحافظ أبو ذر عبد الرحيم بن أحمد الهروي، قال: حدثنا الحافظ أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد المستملي، قال: انتسخت كتاب البخاري من أصله الذي كان عند صاحبه محمد بن يوسف الفربري فرأيت فيه أشياء لم تتمّ وأشياء مبيضة منها تراجم لم يثبت بعدها شيئاً، ومنها أحاديث لم يترجم لها، فأضفنا بعض ذلك إلى بعض. قال أبو الوليد الباجي: ومما يدلّ على صحّة هذا القول أنّ رواية أبي إسحاق المستملي ورواية أبي محمد السرخسي ورواية أبي الهيثم الكشميهني ورواية أبي زيد المروزي مختلفة بالتقديم والتأخير، مع أنهم انتسخوا من أصل واحد، وإنما ذلك بحسب ما قرّر كلّ واحد منهم فيما كان في طرّة أو رقعة مضافة أنه من موضعٍ ما، فأضافه إليه، ويبين ذلك أنك تجد ترجمتين وأكثر من ذلك متصلة ليس بينها أحاديث. قال الباجي: وإنما أوردت هذا هنا لما عنى به أهل بلدنا من طلب معنى يجمع بين الترجمة والحديث الذي يليها وتكلّفهم من ذلك من تعسّف التأويل ما لا يسوغ» (هدي الساري لفتح الباري ٥: ٦).

ويقول ابن حجر (٨٥٢هـ) في موضعٍ من كتاب فتح الباري تعليقاً على ذكر البخاري لمناقب الصحابة: «..ولم أقف في شيء من نسخ البخاري على ترجمة لمناقب عبد الرحمن بن عوف، ولا لسعيد بن زيد، وهما من العشرة، وإن كان قد أفرد ذكر إسلام سعيد بن زيد بترجمة في أوائل السيرة النبوية، وأظنّ ذلك من

تصرّف الناقلين لكتاب البخاري، كما تقدّم مراراً أنه ترك الكتاب مسودة، فإنّ أسماء من ذكرهم هنا لم يقع فيهم مراعاة الأفضلية ولا السابقية ولا الأسنّية، وهذه جهات التقديم في الترتيب، فلمّا لم يراع واحداً منها دلّ على أنه كتب كلّ ترجمة على حدة، فضم بعض النقلة بعضها إلى بعض حسبما اتفق..» (فتح الباري ٧: ٧٣).

فهذه النصوص تؤكّد أنّ كتاب البخاري كان مسوّدة تصرّفت فيها أيدي الناقلين، وهذا ما يضعف الوثوق بالكتاب وبرواياته (انظر: النجمي، أضواء على الصحيحين: ١٢٥ ـ ١٢٦؛ وشاكر، نظرة عابرة: ٥٥؛ والهرساوي، الإمام البخاري وفقه أهل العراق: ١٣٠ ـ ١٣١؛ ومحمد حسن زماني، نكاهي به صحيح بخاري، مجلة علوم حديث، العدد ٢٤: ٨٨ ـ ٨٩؛ وهاشم معروف الحسني، دراسات في الحديث والمحدّثين: ١١٩ ـ ١٢١).

ويمكن أن يضاف هنا للتشكيك بالنسخ الموجودة بين أيدينا لبعض المحدّثين بما يفضي إلى سقوط الاعتماد على هذه المرويات، فقد ذكر الشيخ ابن الصلاح والنووي أنّ مسلم بن الحجاج دخل عند أبي زرعة الرازي فلما خرج، قال له أبو قريش الحافظ: هذا ـ أي مسلم ـ جمع أربعة آلاف حديث في الصحيح.

وهذا النصّ يوقفنا أمام إشكالية من حيث إنّ الموجود من كتاب مسلم أكثر من ذلك فهل زيدت هذه النصوص على الكتاب الأصلي عبر التاريخ؟! ولهذا حاول النووي وابن الصلاح تأويل ذلك بأنّ المقصود من هذا الرقم الأصول دون المكرّرات (حول القصّة والردّ عليها انظر: صحيح مسلم بشرح النووي ١: ٢١؛ وسير أعلام النبلاء ١٢: ٢٨٠؛ وتاريخ الإسلام ١٩: ٣٤١).

يضاف هنا أنّ علماء أهل السنّة اختلفوا فيما بينهم في عدد أحاديث البخاري، فابن الصلاح والنووي و.. جعلوها ٧٢٧٥ حديثاً كما أسلفنا، وابن خلدون

جعلها ٩٢٠٠ حديثاً وفعل ذلك ابن حجر أيضاً، بل إن الحازمي (٥٩٤هـ) والعراقي (٨٠٦هـ) ذكرا أنّ عدد أحاديث البخاري يزيد في رواية الفربري على عددها في رواية إبراهيم بن معقل بمائتين، ويزيد عدد النسفي على عدد حماد بن شاكر النسفي بمائة (انظر حول عدد روايات البخاري: صحيح مسلم بشرح النووي ١: ٢١؛ وهدي الساري: ٤٦٥؛ وكشف الظنون ١: ٥٤٣ ـ ٥٤٤؛ وفتح الله النجار، إشكاليات في التراث الشيعي الحديثي، مجلة المنهاج، العدد ٢٧: ١٤١)، وذكر أنّه رأى عن أبي الفضل أحمد بن سلمة أنّ عدد روايات مسلم هو إثنا عشر ألف حديث (زين الدين عبد الرحيم العراقي، التقييد والإيضاح لما أطلق وأغلق من مقدّمة ابن الصلاح: ٣١). بل نقل أنّ ابن قتيبة والآلوسي اعترفا بوجود الزيادة والدسّ في مسند ابن حنبل وغيره، بل تعدّى الأمر إلى موطأ مالك حتى ذكر أنّ له عشرين نسخة، وبعضهم قال: ثلاثون يختلف عدد الأحاديث بينها كما ذكر الزرقاني في شرحه على الموطأ وذكر ذلك أحمد أمين ومحمود أبو رية وآخرون (أضواء على السنّة المحمدية: ٢٩٦ ـ ٢٩٨؛ ونظرة عابرة: ٤٧ ـ ٤٨).

فهذا كلّه يشهد للضعف أو الوهن أو سقوط هذه الكتب عن القيمة التي تعطى لها.

هذا، ولكنّني لا أوافق على هذا النقد الإمامي لكتب الحديث السنيّة، وأراه غير صحيح، لعدّة أسباب:

أ ـ إنّ النص الشهير الذي جاء في كلمات أبي الوليد الباجي ونقله عنه ابن حجر وغيره، لا يدلّ على حصول زيادة في صحيح البخاري ولا غيره من قبل الناقلين أو النسّاخ؛ لأنّ غاية ما فيه أنّ الناقلين حصلوا على النسخة الأصلية أو شبه الأصلية، وقاموا بالتصرّف في التقديم والتأخير في الأحاديث والأبواب.. لكنّ

النصّ لا يقول: إنهم أضافوا أحاديث من عندهم أو أنقصوا منها؛ فهذا التصرّف الذي حصل يضرّ في مجال تحديد موقف البخاري، بمعنى أننا إذا أردنا أن نحدّد رأي البخاري في موضوع مع دليله بوصفه فقيهاً لا محدّثاً، فمن الصعب بعد هذا النصّ أن ننسب إليه شيئاً من الأدلة؛ لأنّ البخاري معروفٌ بوضع ترجمة لحديثه، أي عنوان للأبواب يحدّد نظريته الفقهية، لكنّ الحديث الوارد في هذا الباب أو ذاك لا يمكن نسبته بوصفه دليلاً إلى البخاري؛ لاحتمال أن يكون هذا الحديث أو ذاك أقحم إقحاماً من طرف النسّاخ أو الناقلين للصحيح، فهذه الوثيقة من الباجي مهمّة على هذا الصعيد، ولهذا استخدمها الباجي نفسه في الردّ على أهل بلده من التكلّف في الجمع بين عنوان الباب والأحاديث الواردة فيه..

نعم، هذا التصرّف يخلّ على هذا المستوى، لكنه لا يجعل كتاب البخاري من الكتب التي لعبت بها أيدي الناقلين إلى الحدّ الذي يسقطها عن الاعتبار حديثيّاً؛ لأنّ الروايات هي نفسها لم يحصل في كلّ رواية أيّ تعديل لا في السند ولا في المتن.

وهذا معنى أنّ الكتاب كان مسودة كما عبّر ابن حجر، أي لم يكن مرتباً، لا أنه لم تكن كلّ رواية كاملة، وما يضرّ باعتبار الروايات هو الأمر الثاني لا الأوّل.

وعلى المنوال عينه النصّ الثاني لابن حجر، فإنّ ابن حجر لم يقل: إنّ أحداً دسّ في صحيح البخاري روايات، كلّ ما قاله أنّ البخاري كأنه كان وضع مناقب كلّ صحابي على حدة، وعملية ترتيب الصحابة كان أمراً وقع فيما بعد، وهذا يخلّ بنسبة ترتيب الكتاب إلى البخاري، ولا يخلّ باعتبار الروايات، علماً أنّ الباجي وابن حجر وغيرهما لم يقولوا بأن تصرّف الناقلين كان بقصد الإساءة، وإنما هو أمرٌ واقع فُرِضَ عليهم، فقد وقع بين يديهم كتاب غير منظّم الصفحات فقاموا بترتيب صفحاته لا غير.

ب ـ إنّ قصّة أبي زرعة الرازي مع أبي قريش الحافظ لا تدلّ على شيء هنا أيضاً؛ لأنّ الحافظ ينسب جمع أربعة آلاف حديث في الصحيح، ولا يدلّ ذلك على أنّ هذا الحوار جرى بين الرازي والحافظ بعد الانتهاء من كتابة مسلم لصحيحه، فإنه لا يعلم أنّ المراد من كلمة «في الصحيح» أي في كتابه المسمّى بالصحيح، بل يحتمل جداً أن يكون المراد «في الأحاديث الصحيحة»، ولما جهلنا تاريخ الحوار وأنه قبل إكمال الصحيح أم بعده.. لم يكن يمكن الاستناد إلى هذا الحوار لإثبات حصول زيادة في كتاب مسلم.

هذا كلّه لو صحّ هذا الخبر والحوار؛ لأنّ أبا قريش الحافظ توفي عام ٣١٣هـ (انظر: تذكرة الحفاظ ٢: ٧٦٧)، فيما توفي ابن الصلاح ـ صاحب هذه المعلومة ـ عام ٦٤٣هـ، ولم يظهر لي سند ابن الصلاح إلى أبي قريش الحافظ في نقل هذه القصّة، التي نقلها عنه النووي ثم من بعده.

يضاف إلى ذلك أنّ عدد الأخبار الصحاح ـ أي مع صرف النظر عن التكرار ـ في صحيح مسلم يقارب الأربعة آلاف، فمن الممكن جداً والمعقول أنّه يخبره عن عدد الروايات الصحيحة التي خرّجها مسلم، والمكرّر لم يدخل ضمنها كما نقلنا هذه الملاحظة عن بعضهم.

ج ـ إنّ اختلاف العلماء في تحديد عدد روايات البخاري أو مسلم أو موطأ مالك أو مسند ابن حنبل أو غيره يرجع إلى أسباب متوقّعة كلّها محتملة، وليس مجرد الاختلاف في العدد يدلّ دوماً على الدسّ، وإلا فقد اختلف في عدد آيات القرآن الكريم كما هو معروف باختلاف بلغ مئات الآيات كما ذكره المفسّرون وعلماء القرآنيات (انظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ١: ٨؛ والزركشي، البرهان ١: ٢٤٩؛ والسيوطي، الإتقان ١: ١٨٢؛ وسيد مير محمدي زرندي، بحوث في تاريخ

القرآن وعلومه: ٩٦ ـ ٩٧؛ ومحمد طاهر الكردي، تاريخ القرآن الكريم: ١٩٢ ـ ١٩٣).

والأسباب التي تفضي هنا إلى احتمالات، عديدةٌ منها:

١ـ أن يحسب هذا العالم الأصول دون المكرّرات فيما يحسب الثاني الأصول والمكرّرات معاً، وسيقع اختلاف حينئذٍ بفارق كبير.

٢ـ أن يحسب هذا العالم الروايات بما فيها من الأخبار المسندة الموصولة والأخبار المعلّقة المرفوعة وما نقل عن الصحابة والتابعين، فيما يحذف آخر أحد الأخيرين أو كليهما، والفارق سيكون كبيراً.

٣ـ أن يكون هناك دسّ واختلاق في الكتاب من قبل الناقلين أو النسّاخ فيما بعد.

٤ـ أن يقوم بعض الناقلين بوضع رواية واحدة في موضعين: نظراً لدلالتها عليهما معاً حيث لم يدرِ هل وضعها البخاري أو مالك أو.. في هذا الباب أم في ذاك؟ وهذا ما يفسّر وجود تكرار كبير في كتاب البخاري بالأخصّ.

فعلى الاحتمال الأول والثاني والرابع (والأخير يرجع بالتحليل إلى الأوّل) لا يضرّ ذلك باعتبار الكتاب الحديثي، أما على الاحتمال الثالث فمن الواضح أنّ الضرر مؤكّد، وإذا لم نستطع الجزم باحتمال من هذه الاحتمالات كان من الصعب التأكّد من فكرة الدسّ والتزوير؛ لكنها تبقى محتملة احتمالاً أوّلياً.

د ـ إنّ ما يقوله الآلوسي لا قيمة له؛ لأنّه مجرد اجتهاد منه، وهو بعيد زماناً عن عصر ابن حنبل حتى يؤكّد لنا وقوع الدسّ في كتابه، فقد توفي الآلوسي عام ١٢٧٠هـ، فيما توفي ابن حنبل عام ٢٤١هـ، وأما أنّ ابن قتيبة الدينوري المتوفى عام ٢٧٦هـ يذكر الدسّ في مسند ابن حنبل، فهذا كلام هام جداً من شخص قريب

عهد جداً بابن حنبل وخبير في التاريخ ووثائقه؛ لكنّني بعد البحث لم أعثر على كلام ابن قتيبة الذي نقله عنه أبورية، مع أنّ كلامه لا يدلّ على الكذب، بل يقول: إن أحمد توقف عن الرواية منذ عام ٢٢٨هـ فدخل في الروايات عنه ما دخل إما لكذب أو لسوء ضبط أو سوء فهم.. (راجع: أضواء على السنّة المحمدية: ٣٣٠؛ ونظرة عابرة: ٥٠)، فهذا النصّ لا يدل على وقوع المرويّ عنه في المسند، بل قد يكون غيره وشفاهياً؛ لأنه نقل عن أحمد الكثير من القيل والقال حتى كان الكثير من فتاويه على روايات، فليس نصّ ابن قتيبة بدالّ على حصول التحريف والدسّ في نفس المسند؛ وإن كان يحتمل الشمول، فإطلاق ذلك كما فعله بعض أساتذتنا غير واضح (فتح الله النجار، إشكاليات حول التراث الشيعي الحديثي: ١٤١).

نعم، الشيء المؤكّد من هذه المعلومات والمنقولات أنّ الاستنساخ والرواية للكتب والمصنّفات ظاهرة احتفّت تاريخياً ـ ليس على المستوى الإسلامي فحسب، بل على المستوى العام أيضاً ـ بالكثير من المخاطر؛ لهذا لا يكاد يخلو كتاب من هذه المشكلة شدّة وضعفاً، وهذا كلّه يؤثر على درجة اليقين بكلّ روايات هذه الكتب لكنّه لا يسقطها عن الاعتبار والقيمة بالكليّة.

بل لقد بلغت الاختلافات حدّاً أن نُسبت كتب لأشخاص ثم تبيّن أنها لم تكن لهم، وضاعت كتب كثيرة لعلماء كبار لم يعثر منها الباحثون على شيء، واختلاف النسخ في كلمة أو جملة أو فقرة أو حديث أو اختلاط كتبٍ ببعضها مثل ما قيل عن تفسيري: القمي وأبي الجارود، أو نسبة كتاب إلى شخص ولا يعلم أنه له أصلاً، مثل كتاب الاختصاص للشيخ المفيد.. كلّها ظواهر أكثر من أن تحصى في عالم النسخ والمخطوطات ليس في العالم الإسلامي فحسب، بل في كل العالم، وإن كان تطوّر علم النسخ والمخطوطات وتصحيح التراث قد خفّف الكثير من

المشاكل في الوقت عينه الذي كشف لنا عن مشاكل كثيرة أخرى قائمة.

وفي بعض الأحيان ربما يروي المؤلّف كتابه مرتين، ويغيّر في الكتاب في المرّة الثانية، وربما يستعير شخص كتاباً ويغيّر فيه ثم ينشره بنسخة محرّفة، والخلافات المذهبية والسياسية كثيرة تسمح بذلك.

فالمفترض بعد ورود أخبار عن كتاب ما في ذلك هو الأخذُ بالقدر المتيقن منه إذا كان، وإلا سقط الكتاب عن الاعتبار، فمثل البخاري المفروض أنّ الفربري وإبراهيم بن معقل (مغفل) وحماد بن شاكر وسائر تلامذة أو نقلة كتاب البخاري ثقات، وإلا سقط الكتاب الذي يصلنا من طريق شخص غير معلوم الوثاقة إلا مع حشد شواهد.. ففي مثل هذه الحالات ننظر في النسخة الأقلّ من حيث الروايات بمعنى القاسم المشترك بين الروايات فنأخذ به، أما الباقي فيتبع دراسة الباحث لإثبات أنّ هذه الزيادة أو تلك هل هي من كتب المؤلّف الأصلي أم أضيفت بسوء نيّة أو بجهالة أو بغفلة؟ فلعلّه يثبت له، وإلا تعرّضت هذه الروايات للتشكيك.

وهذا شيء موجود في كتب الحديث حتى على المستوى الحديثي نفسه، فبعض العلماء يضيف توضيحات في الحديث بحيث يصبح من المدرج بحسب الاصطلاح الحديثي، ويختلط الأمر، مثل ما ينسب إلى الشيخ ابن بابويه الصدوق (٣٨١هـ) ـ وإن كان في النسبة نظر وسيأتي ـ فهل يعني ذلك سقوط الروايات عن الاعتبار؟!

والنتيجة: إنّ الملاحظة الأولى هنا غير واردة.

١ ـ ٢ ـ بين الدعاوى الكبيرة والوثائق المحدودة، مفارقة في أداء د. القفاري

إنّ إطلاق القفاري كلامه في أنّ الشيعة يغيّرون من كتب قدمائهم دون الإتيان

بشواهد على وقوع هذا الأمر بحيث تصحّ هذه النسبة.. كلام غير دقيق؛ فإذا حصل هذا الأمر مرةً أو مرتين مثلاً فهذا لا يعني إطلاق وصف من هذا النوع؛ وإلا لصحّ إطلاق هذا الوصف أيضاً على السنّة وغيرهم من وجهة نظر بعض الشيعة؛ لأنّ هذه الظاهرة بوصفها أحداثاً جزئية موجودة عندهم أيضاً؛ فإذا صحّ ما ينقل عن السيد محمد باقر الصدر أنه طلب من الشيخ حسين آل راضي تصحيح كتاب المراجعات اعتماداً على الطبعات القديمة لبعض الصحاح السنية؛ لأن السنّة غيّروا في الطبعات المتأخرة لبعض الكتب؛ فهذا شاهد على حصول ذلك عند السنّة أيضاً، وقد قدّم بعض العلماء والباحثين ـ والعهدة على جهودهم ـ شواهد على حصول ذلك في الوسط السني، مثل ما ذكره الشيخ علي الكوراني العاملي المعاصر في كتابه (ألف سؤال وجواب ١: ٨٤ ـ ٨٥).

لهذا، فإطلاق هذه الكلمات في كتاب يقول: إنه يحاكم مذهباً بأكمله، يحتاج إلى الكثير من الشواهد، ولو ثبت لديه شيء فليقل كم حجمه، وليقل حرّفوا بعض الكتب أو هذا الكتاب أو ذاك بدل إطلاق العناوين التي تسقط اعتبار مذهب بأكمله ومصادره الفكرية والحديثية، فحتى الشواهد التي ذكرها هنا وقال: إنهم حرّفوا الكتب الأربعة لم تطل سوى كتابين هما الكافي والتهذيب، وليس الكتب الأربعة؛ فالدقّة في هذا المجال مطلوبة.

١ ـ ٣ـ وقفة مع عدد روايات كتاب التهذيب للطوسي، رصد النصوص

إنّ ما ذكره القفاري من أنّ الطوسي نصّ على أنّ كتاب التهذيب (٥٠٠٠) حديث فيما نصّ شيوخ الإمامية على أنه يزيد عن الضعف، فيه لُبس وخطأ واضح؛ فإنّ النصّ الذي ذكره الطوسي في «العدّة في أصول الفقه» على الشكل التالي: «..

ما ظهر بين الفرقة المحقّة من الاختلاف الصادر عن العمل بها؛ فإني وجدتها مختلفة المذاهب في الأحكام، يفتي أحدهم بما لا يفتي به صاحبه في جميع أبواب الفقه من الطهارة إلى أبواب الديات، من العبادات والأحكام والمعاملات والفرائض، وغير ذلك، مثل اختلافهم في العدد والرؤية في الصوم، واختلافهم في أنّ التلفظ بثلاث تطليقات هل يقع واحدة أم لا؟.. وغير ذلك في سائر أبواب الفقه، حتى أنّ باباً منه لا يسلم إلا (وقد) وجدت العلماء من الطائفة مختلفة في مسائل منه، أو مسألة متفاوتة الفتاوى! وقد ذكرت ما ورد عنهم ـ عليهم السلام ـ من الأحاديث المختلفة التي تختصّ الفقه في كتابي المعروف بـ «الاستبصار» وفي كتاب «تهذيب الأحكام» ما يزيد على خمسة آلاف حديث، وذكرت في أكثرها اختلاف الطائفة في العمل بها، وذلك أشهر من أن يخفى..» (العدة في أصول الفقه ١: ١٣٦ ـ ١٣٨).

هذا النصّ يدلّ على أنّ الشيخ الطوسي كان يتحدّث عن الاختلاف الواقع بين علماء الشيعة، ويربطه بالاختلاف الموجود بين الأحاديث، فكلمة «الأحاديث المختلفة» يقصد بها المتعارضة؛ لأن مصطلح: اختلاف الحديث يقصد منه ما نسمّيه اليوم في أصول الفقه ـ شيعياً على الأقلّ ـ بتعارض الأخبار، بل اسم كتاب الطوسي يشهد على ذلك، فقد سمّاه: «الاستبصار فيما اختلف من الأخبار» أي تعارض من الروايات؛ ويقول بأنه جمع الروايات المتعارضة في كتاب الاستبصار، وهذا لا غبار عليه، ويعطف عليه تهذيب الأحكام، وأنّ عدد المتعارض هو ما يزيد عن الخمسة آلاف حديث، وهذا هو عدد روايات الاستبصار، فقد ذكر الطوسي في آخر كتاب الاستبصار ما يلي: «... أبواب الكتاب تسعمائة وخمسة وعشرون باباً، تشتمل على خمسة آلاف وخمسمائة وأحد عشر حديثاً حصرتها» (الاستبصار ٤: ٣٤٣).

إذن، فقصد الطوسي هو الأخبار المتعارضة الموجودة في الاستبصار، ونحن نعلم أنّ الاستبصار ليس فيه في الغالب إلا روايات تهذيب الأحكام، أي أنّه أخذ الأخبار المتعارضة في تهذيب الأحكام وفرزها وألّف منها كتاب الاستبصار، ثم علّق عليها تعليقاته المشهورة، وهذا معناه أنّ الأخبار المتعارضة في تهذيب الأحكام ستكون أيضاً خمسة آلاف حديث، ولهذا قال الشهيد الثاني متحدّثاً عن الكتب الأربعة: «.. وأما الاستبصار، فإنه أخصّ من التهذيب غالباً، فيمكن الغناء عنه به..» (الرعاية لحال البداية في علم الدراية، ضمن (رسائل في دراية الحديث ١): ١٦٣).

فلم يكن الطوسي بصدد استعراض عدد أحاديث التهذيب، وإنما بصدد استعراض عدد المتعارض من الحديث في الاستبصار والتهذيب، وسياق كلامه كلّه عن التعارض والاختلاف.

نعم، علّق محقّق كتاب الاستبصار، وهو السيد حسن الموسوي الخرسان، على خاتمة الاستبصار التي نقلناها بالقول: «الذي أحصيناه في مجموع الأجزاء الثلاثة (٥٥٥٨) حديثاً، وهو يزيد على ما ذكره الشيخ قدس سره «٤٧» حديثاً، فإذا ما لاحظنا بعض ما ذكر له الشيخ سنداً آخر، وعطفه بقوله: «مثله»، ولاحظنا بعض الأحاديث التي كرّرها الشيخ في باب واحد بدون أيّ تغيير، ولاحظنا ما كان من تفاوت النسخ، هان الأمر وقارب العدد ما أحصاه الشيخ رحمه الله بل اتفق معه، فلاحظ» (الاستبصار ٤: ٣٤٣. الهامش رقم: ١).

وهذا شيء طبيعي في واقع النسخ ومسألة الاختلاف في طريقة عدّ الأحاديث بحذف المكرّر وعدمه، فانظر كيف لم يجد المصحّح هنا حزازة في التأويل للجمع بين واقع التهذيب اليوم وما ذكره الطوسي، من فكرة التكرار، لنعرف أنّ هذا

الاختلاف البسيط موجود عند السنّة والشيعة معاً، وهذا يؤكّد ما قلناه سابقاً عندما تحدّثنا عن كتاب البخاري.

وعليه، فاستشهاد القفاري بكلام الطوسي لإثبات تحريف كتاب التهذيب غير دقيق أبداً.

ونشير هنا إلى ضعف كلام الشيخ أبي طالب تجليل التبريزي المعاصر في ردّه على كلام القفاري حيث ذكر أنه بحث عن نصّ الشيخ الطوسي في العدّة فلم يجده، ثم احتمل أنّ الشيخ لما ذكر (٥٠٠٠) حديثاً، أعطى القدر المتيقن؛ لعدم احتمال عدّه لأحاديث الكتاب؛ لكثرة انشغالاته العلميّة (تنزيه الشيعة الاثني عشرية عن الشبهات الواهية: ٢١٠).

وهذا مردود؛ لأننا عثرنا على النصّ من جهة، ولأنّ الشيخ الطوسي لا مانع من عدّه أحاديث كتبه، فقد سبق أن نقلنا كلامه في العدّ الدقيق لروايات كتاب الاستبصار، و (٥٠٠٠) حديث ليس قدراً متيقّناً لوحده، فعندما يؤلّف شخص قرابة أربعة عشر ألف حديث يفترض أن يعطي رقم عشرة آلاف في الحدّ الأدنى على نحو التقريب بوصفه القدر المتيقن، لا خمسة آلاف، فهذه أجوبة سجالية غير دقيقة.

١ ـ ٤ ـ إثبات نسبة كتاب الروضة للكليني، ورفع تهمة الدسّ الحديثي

إنّ (كتاب الروضة) من كافي الكليني ذكره كلّ من الطوسي والنجاشي لدى ترجمتهما للكليني، وبيّنا أنّ له كتاباً باسم الروضة، فالكافي يتألّف من ثلاثة أقسام: الأصول والفروع والروضة، وفي كتاب الروضة يوجد ـ حسب الظاهر ـ (٥٩٧) حديثاً (عبد الرسول الغفار، الكليني والكافي: ٤٠٨)، ويشير بعض الباحثين إلى

وجود كلام عند المتقدّمين في أنّ كتاب الروضة هل هو جزء من كتاب الكافي، ولهذا وضع في آخره ـ وبعضهم يجعله بين كتاب العشرة وكتاب الطهارة ـ أم أنه كتاب مستقل ألّفه الكليني، ولكن فيما بعد ضمّ إلى الكافي؟ (المصدر نفسه).

وهذا الخلاف لا أثر له هنا؛ لأنّ المهم أن يثبت أنّ الكتاب للكليني ولم يُدسّ في كتبه، لهذا قلنا في التعليق على ما نوقش فيه صحيح البخاري بأنّ مجرّد تصرّف الناقلين في التقديم والتأخير في الأبواب والأحاديث لا يضرّ باعتبار الكتاب من الناحية الحديثية، والأمر هنا كذلك لا يضرّ ضمّ كتاب الروضة إلى الكافي في اعتبار الكتابين معاً، وهذا واضح.

إنما الكلام في نسبة كتاب الروضة للكليني نفسه، والذي يبدو أنّ أوّل من طرح هذا التشكيك كان الخليل بن غازي القزويني (١٠٨٩هـ) فيما نسبه إليه عبد الله أفندي في رياض العلماء، ونقله عن الرياض أيضاً المحدّثُ النوري في خاتمة المستدرك (أفندي، رياض العلماء ٢: ٢٦١؛ والنوري، خاتمة المستدرك ٣: ٥٣٦؛ والخوانساري، روضات الجنّات ٣: ٢٧٢)، فقد جاء في الحديث عن القزويني ما يلي: «... وأنّ الروضة ليس من تأليف الكليني، بل هو من تأليف ابن إدريس وإن ساعده في الأخير بعض الأصحاب، وربما ينسب هذا القول الأخير إلى الشهيد الثاني، ولكن لم يثبت»، فالقزويني هنا ينسب كتاب الروضة لابن إدريس الحلي (٥٩٨هـ)، ولعلّ التعقيب باحتمال نسبة هذا القول للشهيد الثاني هو من عبد الله أفندي ناقل موقف القزويني، وليس من القزويني نفسه.

وهنا ينبغي التعليق:

١ـ ذكر النجاشي (٤٥٠هـ) والطوسي (٤٦٠هـ) وابن شهرآشوب (٥٨٨هـ) في ترجمة الكليني (٣٢٨ أو ٣٢٩هـ) أنّ له كتاب الروضة ووضعوه آخر كتب

الكافي، أي أنهم عدّوه من كتاب الكافي بحسب ما يظهر من كلامهم أو يترائى بشكل قويّ (انظر: رجال النجاشي: ٣٧٧؛ والفهرست للطوسي: ٢١٠؛ وابن شهر آشوب، معالم العلماء: ١٣٤). وهذا يؤكّد أنّ كتاب الروضة للكليني وأنه من الكافي.

بل إنّ المحدث النوري يستدلّ بإرجاعات العلماء عبر التاريخ لهذا الكتاب ناسبينه للكليني (خاتمة المستدرك ٣: ٥٣٦).

٢ـ لم نعثر على كلام يثبت أنّ الشهيد الثاني (٩٦٥هـ) يقول بنسبة الروضة إلى غير الكليني أو إلى ابن إدريس الحلي.

٣ـ لم يذكر أحد في ترجمة كتب ابن إدريس أنّ له كتاباً باسم الروضة، وقد استقصى الباحث الإيراني المعاصر علي همت بناري كلّ ما قيل أو بان في المخطوطات حول مصنّفات ابن إدريس في دراسة هي الأشمل حول هذا الرجل، ولم يأت على ذكر كتاب الروضة لابن إدريس، وإنما ذكر له كتاب السرائر، ومسائل ابن إدريس، وجوابات المسائل، وخلاصة الاستدلال، والمناسك، ومستطرفات السرائر، ومختصر التبيان، والتعليقات، وحاشية الصحيفة السجادية، والطبّ والاستشفاء، ورسائل ابن إدريس كرسالة معنى الناصب ورسالة المواسعة والمضايقة ورسالة التكليف، ولا أثر لشيء اسمه الروضة أو مضمونه مضمون كتاب الروضة على الإطلاق (راجع: علي همّت بناري، ابن إدريس الحلي، رائد مدرسة النقد في الفقه الإسلامي: ٩١ ـ ١٣١).

وعليه، فأيّ معنى لنسبة هذا الكتاب إليه دون دليل إطلاقاً، مع أنّ كل معطيات النسخ والمخطوطات ونصوص القدماء وعلماء التراجم والرجال لا توحي بذلك إطلاقاً، فكيف عرف الخليل بن غازي القزويني ـ وهو ابن القرن

الحادي عشر الهجري ـ هذه المعلومة المهمّة؟!

٤ـ إنّ مراجعة كتاب الروضة يدلّنا على أنّ الشيوخ المرويّ عنهم في أوّل السند كلّهم من الطبقة الثامنة أو التاسعة، والكليني من الطبقة التاسعة ويروي أيضاً عن الطبقة التاسعة والثامنة كما هو معروف، أما ابن إدريس فيعدّ في تصنيف الطبقات من الطبقة الخامسة عشرة، فكيف يصحّ نسبة الكتاب إليه، ولا يوجد أيّ راوٍ في أوائل أسانيد الروضة من غير الطبقة الثامنة أو التاسعة؟! (الكليني والكافي: ٤٠٨ ـ ٤٠٩).

٥ـ إذا راجعنا أسانيد الكافي وأسانيد الروضة سنجد اتحاداً بينهما وتشابهاً يؤكّد أن المؤلّف واحد، حتى ظاهرة «العدّة» التي اشتهر بها الكليني متحدة أيضاً، وكذلك أسلوب عرض المرويّات، من ذكر سلسلة السند كاملةً إلا ما ندر، ثم اتباع أسلوب البحث عن طرق أخرى مكمّلة للرواية وترتيب هذه الطرق بحسب جودتها، وإحالته على الإسناد السابق، والمتابعات والشواهد، فاتحاد الأسانيد وسلاسلها بهذه الطريقة شاهد وحدة الكتاب، وقد فصّل في ذكر نماذج لهذه الملاحظة الشيخ عبد الرسول الغفار، وأوّل من طرحها المحدّث النوري (راجع: خاتمة المستدرك ٣: ٥٣٦؛ والكليني والكافي: ٤٠٩ ـ ٤١١، والكافي (المدخل) ١: ١٠٤ ـ ١٠٥، ط دار الحديث).

والشيء الوحيد الذي يختلف بين الروضة وكلّ من أصول الكافي وفروعه هو الترتيب والتبويب، فقد جاءت أحاديث الروضة غير مرتبة ولا مبوّبة على نفس الطريقة التي اتبعت في أحاديث الأصول والفروع من الكافي.

٦ـ ما ذكره الشيخ الغفار أيضاً من أنّ عادة الكليني أن يذكر في نهاية بعض الكتب أنه تمّ هذا الكتاب ويتلوه الكتاب الآخر، وقد وجدناه بعد أن أتمّ فروع

الكافي قال: «... وبه تمّ كتاب الفروع من الكافي تأليف أبي جعفر محمد بن يعقوب الرازي الكليني رحمه الله والحمد لله ربّ العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين، وسلّم تسليماً كثيراً، ويتلوه كتاب الروضة من الكافي إن شاء الله» (لكافي ٧: ٤٦٤). فهذا النصّ يؤكّد أنّ الروضة له (الكليني والكافي: ٤١١ ـ ٤١٤).

لكننا لا نرى هذا الكلام قوياً؛ لاحتمال أنّ النسّاخ ذكروا ذلك، لاسيما مع تعبير «رحمه الله» الوارد في النصّ الآنف الذكر.

٧ـ ليس لدينا نصّ يؤكّد تبنّي القزويني نفسه لنظريّة عدم وجود كتاب للكليني اسمه الروضة، إلا نصّ عبد الله أفندي الذي يصرّح فيه أنه لم يلتقِ بالرجل، ولا يذكر لنا من أين علم بهذا الخبر، والموجود بين أيدينا للقزويني شرحه على الكافي والمعروف بالصافي، وهناك يقول ما ترجمته بالعربية: «اشتمل كتاب الكافي ثلاثة وثلاثين كتاباً، فإن كان كتاب الروضة من الكافي فحينئذ يكون كتاب الكافي أربعة وثلاثين كتاباً» (القزويني، الصافي لشرح الكافي: ٣١).

وهذا النصّ يشكّك ـ على أبعد تقدير ـ في كون الروضة من الكافي، لا في كونه للكليني، كما هو واضح، لكن طبقاً لهذه الملاحظات المتقدّمة لا معنى للتشكيك في نسبة كتاب الروضة إلى الكليني وحتى إلى الكافي؛ لأنّ معطيات التشكيك غير واضحة؛ وعليه فلا دليل يثبت وقوع الدسّ والتزوير في كتاب الكافي بهذا المعنى أيضاً.

كما أنّ القزويني قد شرح في شرحه الفارسي للكافي كتابَ الروضة نفسه دون أن يشير لعدم كونه للكليني، وقد تعرّض محمد حسين درايتي والذي قام بتصحيح نسخة الشافي للقزويني لهذا الموضوع، وذكر أنّ القزويني في شرحه على

الكافي شَرَحَ الروضة أيضاً، ولكنّه لم يشر في المقدّمة إلى أنّ الروضة ليست من تأليف الكليني، فلا صحّة لما نسب للقزويني هنا (درايتي، الشافي في شرح الكافي (للمولى خليل القزويني) : ١١).

٨ ـ لقد تمّ العثور على أكثر من نقل قديم مباشر من السيد علي بن موسى بن طاووس (٦٦٤هـ) يصرّح بالأخذ من كتاب الروضة وأنّه لمحمد بن يعقوب الكليني، وذلك في كتبه: فرج المهموم، وجمال الأسبوع، وفلاح السائل، وكذلك من الشيخ حسن بن سليمان الحلي (ق ٩هـ) في كتابه: المحتضر، وبعد المطابقة تبيّن أيضاً وجود هذه الروايات في كتاب الروضة الموجود بين أيدينا (الكافي (المدخل) ١: ١٠٦ ـ ١٠٨، ط دار الحديث).

١ـ ٥ـ تحديد عدد كتب الكافي، وإثبات سلامته من التحريف

بالنسبة لعدد الكتب الموجودة في الكافي، فقد وجدت ثلاث كلمات هنا:

أ ـ إنّ عدد كتب الكافي خمسون كتاباً، وهذا ما نُسب إلى السيد حسين بن السيد حيدر الكركي العاملي (١٠٧٦هـ)، بل قد عثرنا عليه في كلمات العلامة الحلّي أيضاً، وذلك في إجازته لمهنّا بن سنان المدني، ويظهر أنّ الكركي أخذه منه وتابعه فيه (انظر: الحلي، أجوبة المسائل المهنائيّة: ١١٦ ـ ١١٧)، ولمّا كانت إجازات العلامة الحلي تقع عادةً في طريق إجازات بعض العلماء المتأخرين فقد وقع النصّ نفسه في تلك الإجازات أيضاً، كإجازة الشيخ محمّد بن محمد بن خاتون العاملي للشيخ علي بن الحسين العالي الكركي، وكذلك إجازة الشهيد الثاني للشيخ حسين بن عبد الصمد العاملي، وإجازة حسين الخوانساري لتلميذه الأمير ذي الفقار وغيرهم (انظر هذه الإجازات في: بحار الأنوار ١٠٥: ٢٦، ١٥٩، و١٠٧: ٩٠).

ب ـ إنّ كتاب الكافي اشتمل على ثلاثة وثلاثين كتاباً بدون الروضة، ومعها يكون أربعة وثلاثين كتاباً، وهذا هو الكلام المتقدّم عن الخليل بن غازي القزويني (١٠٨٩هـ).

ج ـ إنّ كتاب الكافي ثلاثون كتاباً، وهذا ما نصّ عليه الطوسي في الفهرست وابن شهرآشوب، بينما نجد عدد الكتب التي سردها النجاشي يبلغ (٣١) كتاباً، بفصل كتابي العقل وفضل العلم عن بعضهما (انظر: رجال النجاشي: ٣٧٧؛ وفهرست الطوسي: ٢١٠؛ ومعالم العلماء: ١٣٤). ورقم الثلاثين هو ما ذكره أيضاً الحسين بن عبد الصمد العاملي والسيد علي محمد النصيرآبادي النقوي الهندي (١٣١٢هـ) وغيرهم (وصول الأخيار: ٣٨٩؛ والجوهرة العزيزة في شرح الوجيزة، سلسلة رسائل في دراية الحديث ٢: ٤٦٣).

وبتحليل هذا الأمر، نجد أنّ الصحيح هو ما نصّ عليه القدماء الذين هم الأقرب إلى زمن الكليني كالطوسي والنجاشي وابن شهرآشوب و.. وذلك:

١ـ إنّ كلام الخليل بن غازي القزويني (أي أنّ كتب الكافي ٣٤ كتاباً) يحتمل جداً نشوؤه من طبيعة عناوين الكتب؛ لأنّ الفارق بسيط، فمثلاً هناك كتاب الوضوء والحيض، يحتمل أنه فصلهما في الحساب فجعلهما كتابين، كذلك كتاب النكاح والعقيقة، وكذلك كتاب الأيمان والنذور والكفارات، بفصل الكفارات لوحدها، كذلك الصيد والذبائح، فهذا الاحتمال واردٌ جداً ما دام الفارق بسيطاً.

٢ـ هذا الأمر لا يمكن تطبيقه على الرقم الذي أعطاه الكركي وجاء في إجازات العلامة الحلي وغيره؛ لهذا فالمرجّح ـ لما سيأتي ـ أنّ العلامة والكركي اشتبها في الرقم أو حصل خطأ من نسّاخ الإجازة والكتاب، كما يقول بعض الأساتذة الباحثين (فتح الله النجار، إشكاليات حول التراث الشيعي الحديثي: ١٣٩).

٣ـ ما يؤكّد اشتباه العلامة والكركي أنّ أحداً من علماء الشيعة أو السنّة لم يقل بأنّ كتاب الكافي خمسون كتاباً، سواء القدماء أم المعاصرون للعلامة والكركي أم المتأخّرون اليوم، وهذا أكبر دليل على أنّ العلامة والكركي أو الناسخ قد اشتبه (المصدر نفسه)، حتى شرّاح الكافي عندما شرحوه لم يذكروا سوى ثلاثين كتاباً كالعلامة المجلسي في مرآة العقول.

٤ـ كتاب الكافي له نسخ عديدة، وقد طبع مرّات كثيرة في العالم الشيعي، وليس في أيّ من طبعاته حتى اليوم، أيّ طبعة أو نسخة فيها خمسون كتاباً، فلنعدّها ولنحسبها جيداً لنتأكّد أنّ الكتب الموجودة هي عينها الكتب التي جاءت في كلمات النجاشي والطوسي وابن شهرآشوب وغيرهم؛ فإذا صحّ أنه زيدت كتب بهذا الحجم فأين هي من نسخ الكافي وطبعاته؟! (المصدر نفسه؛ وراجع: تجليل التبريزي، تنزيه الشيعة الاثني عشرية: ٢١٠ ـ ٢١١).

ولو أنّ أمراً من هذا النوع حصل لوقع كلام فيه بين علماء الحديث والمختصّين بالكتب، ولأشكلوا على العلامة المجلسي، كيف لم يشرح العشرين كتاباً الأخرى مع أنّ المجلسي (١١١١هـ) عاصر الكركي (١٠٧٦هـ) وتوفي بعده، فكيف يكون في عصره عشرون كتاباً إضافياً ولا يتعرّض شرّاح الكافي لهذه الكتب وأين هي أسماؤها؟!

هذا كلّه يؤكّد أنّ الكركي اشتبه أو سها قلمه أو اشتبه النسّاخ، لاسيما وأننا لم نجد أحداً من علماء الشيعة لا قبله ولا في عصره ولا بعده يذكر هذا الكلام، فكيف نشكّك بكتاب بمثل هذه الآلية؟! وهل هذا الأسلوب علمي وموضوعي؟!

وعليه، فهذه الإشكاليات كلّها، إن حول صحاح السنّة أو الكتب الأربعة

للشيعة، غير واردة بحيث تسقط اعتبار الكتب جميعها، نعم قلنا: إنّ اختلاف النسخ وأمثال ذلك له أثره التاريخي الذي لا ينبغي تغافله، ومعرفة مدى تأثيره على إبطال نظرية اليقين بصدور جميع روايات هذه الكتب بحرفيّاتها.

هل كان الكافي (وغيره) موجوداً قبل المائة السابعة أو قبل العصر الصفوي؟

قد يستغرب شخصٌ من هذا السؤال، فالكافي من الكتب الحديثية الشيعيّة الأم، فهل يمكن أن يُتساءل حول ما إذا كان كتاباً حديثيّاً معتمداً أو متداولاً يعزى إليه ويسند قبل المائة السابعة أم لا؟

ثمّة من تداول هذه الإشكاليّة، وطرحها الدكتور القفاري بقوّة، حيث يذهب إلى أنّ هذا الكتاب ـ أي الكافي ـ لم يكن متداولاً، لا بين السنّة ولا بين الشيعة، حتى القرن السابع الهجري، رغم وفاة مؤلّفه عام ٣٢٨ أو ٣٢٩هـ، أي أنّ هناك ثلاثة قرون كاملة تقريباً لم يكن فيها هذا الكتاب معروفاً أو متداولاً، ولو نظرنا في كتب الشيعة لا نجد شيئاً من هذا القبيل، فهم يُسندون إلى كتب الشيخ الطوسي، ولكنّهم لا يسندون إلى كتاب الكافي قبل هذا التاريخ، ولذلك لا نجد أحداً من الإماميّة خرَّج من طريق الكافي على مدى ستة قرون بعده، بل ولا يعزو إليه.

ولو تأمّلنا في كتاب منهاج السنّة للشيخ ابن تيمية الحراني، وفي مختصر الذهبي، لا نجد ذكراً لهذا الكتاب، وكذلك لا نجد ذكراً له في كتاب العلامة الحلي المعروف بمنهاج الكرامة في إثبات الإمامة، وهذا يعني أنّ هذا الكتاب لم يكن قد تمّ تداوله بشكلٍ جادّ إلى بدايات القرن الثامن الهجري، والمرجّح أنّ هذا الكتاب أخذ قوّته ورواجه في العصر الصفوي، ومنذ ذلك الحين اشتهر وعُرف بين الإماميّة.

من هنا يُحتمل أنّ كتاب الكافي كان في الأصل نسخةً مجعولةً كتبها الشيعة في

القرون اللاحقة ونسبوها للكليني؛ لأنّنا لا نجد لهذا الكتاب نسخةً قديمة ترقى إلى ما قبل القرن السابع الهجري، حتى بحسب اعتراف آخر الطبعات المحقّقة المصحّحة عند الإماميّة، وهي طبعة دار الحديث في إيران، والتي استقصت نسخه ولم تعثر في أقدم النسخ إلا على القرن السابع الهجري في نسخةٍ غير كاملة أيضاً (الكافي ١: ١٣٥ ـ ١٣٦. المدخل).

وقد تحدّث الدكتور عبد الرحمن بدوي في مذكّراته عن سوق اختلاق النسخ التي رآها في طهران أثناء زيارته لها (عبد الرحمن بدوي، سيرة حياتي ٢: ٢٦٤ ـ ٢٦٥)، ممّا يعني أنّ الشيعة لديهم تجربة نشطة في مجال ابتداع النسخ المخطوطة التي يوهمون أنّها ترقى إلى قرون سالفة، فهم معروفون بطبخ المخطوطات.

ولا يقف الأمر عند حدود الكافي للكليني، بل يلاحظ أنّ مجاميعهم الكبيرة كبحار الأنوار والوسائل ومستدرك الوسائل وغيرها، تدّعي أنها جمعت بين السبعين إلى الثمانين كتاباً وأكثر لم يرها أحدٌ من قبلهم، ولم ينقل عنها ناقل، ولو حسبت عدد رواياتها في الفقه لوجدتها تبلغ أضعاف ما جاء في كتابي التهذيب والاستبصار للطوسي، مع أنّ الطوسي نفسه ذكر أنّه بلغ غاية الجهد فيما عثر عليه من الأخبار في الفقه، فلم يعثر سوى على ما ذكر إلا ما شذ، قال: «أما بعد، فاني رأيت جماعة من أصحابنا لما نظروا في كتابنا الكبير الموسوم بتهذيب الأحكام، ورأوا ما جمعنا (فيه) من الأخبار المتعلّقة بالحلال والحرام، ووجدوها مشتملة على أكثر ما يتعلّق بالفقه من أبواب الأحكام، وأنّه لم يشذّ عنه في جميع أبوابه وكتبه مما ورد في أحاديث أصحابنا وكتبهم وأصولهم ومصنّفاتهم إلا نادر قليل وشاذ يسير، وأنه يصلح أن يكون كتاباً مذخوراً يلجأ إليه المبتدي في تفقّهه، والمنتهي في تذكّره، والمتوسّط في تبحّره..» (الاستبصار فيما اختلف من الأخبار ١: ٢، وانظر: المصدر

نفسه ٤: ٣٠٤).

وهو أقلّ بكثير جدّاً ممّا جاء في روايات الفقه بعد ذلك في الموسوعات الحديثية الإماميّة الكبرى في العصر الصفوي، لاسيما وأنّ علماء الحديث والرجال عند الإماميّة يعتبرون أنّ الشيخ الطوسي هو الواسطة بين المتقدّمين والمتأخّرين في وصول الكتب القديمة إليهم (انظر هذه الإشكاليّة في كلمات الدكتور القفاري).

وقفات مع فرضيّة جَعْلِ كتب الحديث الشيعي في العصر الصفوي

ويمكننا التوقّف عند مجمل هذه الأفكار التي تضع الباحث أمام شكٍّ حقيقي في قيمة الكتب الحديثية الشيعية، وذلك على الشكل الآتي:

الوقفة الأولى: الشواهد التاريخيّة على شهرة وتداول الكافي قبل القرن السابع

إنّ الحديث عن عدم معروفيّة كتاب الكافي للكليني بين الشيعة حتى القرن السابع أو الثامن الهجري أو حتى العصر الصفوي غير دقيق إطلاقاً، وهناك شواهد ومعطيات تؤكّد أنّه كان كتاباً متداولاً بين الشيعة، ولنرجع إلى كتب الشيعة قبل القرن السابع والثامن، لنرى ماذا تحتوي في هذا السياق لنتأكّد هل كان الكافي متداولاً أم لا؟

لعلّ أوّل من استعان بهذا الكتاب وأشار إليه صراحةً هو معاصرُ الكليني الشيخ إبراهيم بن سليمان بن وهب، من آل وهب الشيعة الإماميّة المعروفين، المتوفّى سنة (٣٣٤هـ) بعد وفاة الكليني رحمه الله بخمس سنين فقط، إذ استعان بكتاب الكافي في كتابه البرهان في وجوه البيان (ذكر هذا الدكتور حسين مدرسي طباطبائي في مجموعة مقالات باللغة الفارسية بعنوان (مكتب در فرايند تكامل)

ص ١٦، هامش ٩١).

وبعد ابن وهب يأتي أبو غالب الزراري (٣٦٨هـ)، تلميذ الشيخ الكليني، قال عنه الشيخ الطوسي: «وكان شيخ أصحابنا في عصره، وأستاذهم وثقتهم». حيث عدّه العلّامة النوري ممّن تلقّوا كتاب الكافي عن مصنّفه، ورووه عنه، واستنسخوه، ونشروه (خاتمة مستدرك الوسائل ٣: ٤٧١)، ويؤيّده ما قاله أبو غالب الزراري نفسه في ذكره لشيوخه والكتب التي رواها في (رسالة أبي غالب الزراري: ١٧٦ ـ ١٧٧، الرقم ٩٠)، وهذا نصّه: «وجميع كتاب الكافي تصنيف أبي جعفر محمّد بن يعقوب الكليني، روايتي عنه، بعضه قراءة وبعضه إجازة، وقد نسختُ منه كتاب الصلاة والصوم في نسخةٍ، وكتاب الحجّ في نسخة، وكتاب الطهر والحيض في جزءٍ، والجميع مجلّدٌ. وعزمي أن أنسخ بقيّة الكتاب إن شاء الله في جزء واحد ورقٍ طَلحي».

فهذا النصّ الذي يرجع إلى تلميذ الكليني ومعاصره واضحٌ في تلقّيه كتاب الكافي عن مصنِّفه واستنساخه قسماً منه، في طريق استنساخ الكلّ، وهذا ما يؤكّد أنّ كتاب الكافي كان موجوداً ومتداولاً ويتعرّض للنسخ والتناقل في عصر مؤلّفه وبعده مباشرةً، فكيف نتكلّم عن ظهور الكتاب لاحقاً وعدم الإشارة إليه في القرون الأولى؟!

ويقول الشيخ النجاشي (٤٥٠هـ) ما نصّه: «محمد بن يعقوب بن إسحاق أبو جعفر الكليني ـ وكان خاله علان الكليني الرازي ـ شيخ أصحابنا في وقته بالريّ ووجههم، وكان أوثق الناس في الحديث، وأثبتهم. صنّف الكتاب الكبير المعروف بالكليني يسمّى الكافي، في عشرين سنة.. كنت أتردّد إلى المسجد المعروف بمسجد اللؤلؤي، وهو مسجد نفطويه النحوي، أقرء القرآن على صاحب المسجد، وجماعة

من أصحابنا يقرأون كتاب الكافي على أبي الحسين أحمد بن أحمد الكوفي الكاتب.. ورأيت أبا الحسن (الحسين) العقراني، يرويه عنه، وروينا كتبه كلّها عن جماعة شيوخنا محمد بن محمد، والحسين بن عبيد الله، وأحمد بن علي بن نوح، عن أبي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه، عنه» (رجال النجاشي: ٣٧٧).

هذا النصّ الذي يرقى إلى قرن بعد وفاة الكليني فقط يدلّ على تدريس هذا الكتاب في المساجد، كما يدلّ على أنّ جمهور مشايخ النجاشي ـ والذين هم في العادة مشايخ الطوسي أيضاً ـ قد رووا هذا الكتاب كذلك.

ويقول الطوسي (٤٦٠هـ) في ترجمة الكليني: «جليل القدر، عالمٌ بالأخبار، وله مصنّفات يشتمل عليها الكتاب المعروف بالكافي.. وذكرنا كتبه في الفهرست» (الرجال: ٤٣٩). كما ذكر الطوسي في الفهرست طرقاً إلى كتب الكليني عن جماعة من معاريف الرواة (الفهرست: ٢١١).

هذه نصوص أئمّة الرجال والفهارس(انظر أيضاً: ابن شهر آشوب، معالم العلماء: ١٣٤؛ والعلامة الحلي، خلاصة الأقوال: ٢٤٥؛ وابن داوود الحلي، الرجال: ١٨٧) في شخص الكليني، وأنّه كان رجلاً معروفاً لديهم وكتابه كذلك، وأنّ لهم طرقاً إليه في كتب الفهارس.

هذا، وقد ذكر الشيخ الصدوق طريقه في مشيخة الفقيه إلى الكليني فقال: «وما كان فيه عن محمد بن يعقوب الكليني رحمة الله عليه، فقد رويته عن محمد بن محمد بن عصام الكليني، وعلي بن أحمد بن موسى، ومحمد بن أحمد السناني رضي الله عنهم، عن محمد بن يعقوب الكليني، وكذلك جميع كتاب الكافي فقد رويته عنهم عنه عن رجاله» (كتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ٥٣٤).

هذا يعني أنّ كتاب الكافي كان موجوداً في القرن الرابع الهجري، أي نفس

القرن الذي كان الكليني حياً في ربعه الأوّل.

كما بيّن الشيخ الطوسي طريقه إلى الكليني في المشيخة فقال: «فما ذكرته عن محمد بن يعقوب الكليني رحمه الله، فقد أخبرنا به الشيخ المفيد أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان الحارثي البغدادي رحمة الله عليه، عن أبي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه، عن محمد بن يعقوب. وأخبرنا به أيضاً الحسين بن عبيد الله، عن أبي غالب أحمد بن محمد الزراري، وأبي محمد هارون بن موسى التلعكبري، وأبي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه، وأبي عبد الله أحمد بن أبي رافع الصيمري، وأبي المفضل الشيباني، وغيرهم، كلّهم عن محمد بن يعقوب. وأخبرنا به أيضاً أحمد بن عبدون المعروف بابن الحاشر رحمة الله عليه، عن أحمد بن أبي رافع، وأبي الحسين عبد الكريم بن عبد الله بن نصر البزاز بتنيس وبغداد، عن أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني جميع مصنفاته وأحاديثه سماعاً وإجازة ببغداد بباب الكوفة درب السلسلة سنة سبع وعشرين وثلاثمائة» (الاستبصار ٤: ٣٠٥ ـ ٣١٠؛ وتهذيب الأحكام ١٠: ٥ ـ ٢٩).

إنّ هذه الوفرة في الطرق إلى كتب الرجل، والتي عدّ منها الطوسي والصدوق في مواضع أخرى من كتبهما كتاب الكافي، وورود أسماء أشخاص هم الوسائط المعروفون في نقل الكتب.. لشواهد مؤكّدة على وجود هذا الكتاب في عصر الصدوق والطوسي وتعدّد الطرق لإثباته وتداوله بين شيوخ الرواية.

هذا كلّه بالإضافة إلى ترجمة العديد من علماء أهل السنّة للكليني وحديثهم عنه (انظر: الوافي بالوفيات ٢: ٧٢١؛ ومختصر تاريخ دمشق ٧: ١٨٣؛ وتاريخ دمشق ٥٦: ٢٩٨؛ وسير أعلام النبلاء ١٥: ٢٨٠؛ وتاريخ الإسلام ٥: ٤٨٦؛ وتوضيح المشتبه في ضبط أسماء الرواة وأنسابهم وألقابهم وكناهم ٧: ١٨٨ و..).

الوقفة الثانية: الكافي وحضوره القديم في مصادر الإماميّة الفقهيّة والحديثيّة

لقد تتبّعنا الموارد التي ورد فيها ذكر الكليني وكافيه في مصادر الإمامية الفقهية والحديثية ما بين القرن الرابع والسابع فوجدنا إحالات عديدة على هذا العالم وعلى كتابه أيضاً، وهذه بعضها:

(انظر: المفيد: تحريم ذبائح أهل الكتاب: ٢٧؛ وخلاصة الإيجاز: ٥٩؛ والإرشاد ٢: ١٩٤، ١٩٩، ٢٢١، ٢٤٨، ٣٤٥؛ والأمالي: ٦٨، ١٥٦، ١٥٨؛ والمزار: ١٦٩، ١٨٣؛ ومسألة في الإرادة: ١١، ١٥، ١٦؛ وأبي الفتح الكراجكي، الاستنصار: ٧؛ وكنز الفوائد: ٢٦، ٢٩، ٨٧، ١٩٦، ١٩٩، ٢٢٠؛ ورسائل الشريف المرتضى ١: ٤٠٨ ـ ٤٠٩؛ وابن إدريس الحلي، السرائر ١: ٥٠٩؛ والحلي، المعتبر ١: ٥٠، ٩٢، ٩٥، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٢٢، و٢: ٨٥، ٥٩٧؛ وابن سعيد، الجامع للشرائع: ٢٢٥، ٦٠٧؛ والآبي، كشف الرموز ١: ٩٥، ٢١١، ٢٩٩، ٥١٠، ٥٢٠، و٢: ١٠٢، ١٢٥، ١٥٠، ١٩١، ٢٨٦، ٢٨٩، ٣٣٥، ٣٥٥، ٥١٤، ٥١٩، ٥٦٤؛ وابن قولويه، كامل الزيارة: ٥٥، ٢٣٧، ٢٨٣؛ والصدوق، الأمالي: ٣٥١، ٣٩٨، ٥٤١، ٥٤٣، والتوحيد: ٧٢، ٨٣، ١٠٠، ١١٠، ١١٥، ١٥٣، ١٥٩، ١٦٠، ١٧٦، ١٨٦، ٢٢٠، ٢٨٥، ٢٩٦، والخصال: ٤٨٠، وعلل الشرائع ١: ١٦٠، ٢٣٢، ٢٣٣، وعيون أخبار الرضا ١: ٦٠، ١١٠، ١١٤، ١٣٢، و٢: ١٨٧، وكمال الدين وتمام النعمة: ٣٦، ٣٢٣، ٣٢٧، ٣٣٠، ٤٠٨، ٤٣٠، ٤٣٥، ٤٨٣، ٥٢٢، ٥٣٧، ومعاني الأخبار: ١٤، ٦٣، وكتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ٢٠٣، ٢٢٢ ـ ٢٢٣، ٢٢٧، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٦؛ والخزاز القمّي، كفاية الأثر: ٦١، ٢٦٦، ٢٩٣ ـ ٢٩٤، ٣٠١؛ والطوسي، الاستبصار ١: ٧٣، ٨٤، و٢: ٦٨، والغيبة: ٣٢، ٢٢٣، ٢٣٠، ٢٦٧، ٢٩٠، ٣٥٩، ٤١٥، وتهذيب الأحكام ٣: ١٢٤، ٢١٥، و٤:

١٧٢، و٦: ٢٨، ٤٥، ٥٤؛ والأمالي: ١٤٧، ١٦٨، ١٨٥، ٢١١، ٦٥٤؛ والنعماني، الغيبة: ٦٨، ٩٥، ٩٦، ١٣٤، ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٤١، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٨، ١٦١، ١٦٣، ١٦٥، ١٧١، ١٧٢، ١٨١، ١٨٣، ١٩٢، ٢٠٩، ٢١٢، ٢٨٨، ٣٠٣؛ وابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب ١: ٣١؛ وابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٢: ١١٧؛ والطبرسي، مجمع البيان ٦: ٧٦؛ وغير ذلك ممّا نعجز عن استقصائه).

وعندما طابقنا بين الأحاديث المنقولة وما هو موجود في الكافي وجدنا عدداً وافراً جدّاً منها مطابق لما فيه ممّا يعني أنّهم أخذوه منه.

بل لو نظر الإنسان في الأحاديث التي خرّجها الصدوق والطوسي وسائر المحدّثين في القرنين الرابع والخامس الهجريين في كتبهم الحديثية وقارنها مع كافي الكليني لوجد نسبةً كبيرة مشتركة بين الكافي وغيره تكاد تبلغ الآلاف.

وفي بعض الموارد التي نقلوا فيها عن كافي الكليني، كانت طبيعة التعابير تشير إلى مكانة الكليني ومعروفيّته في الوسط الشيعي، فهذا الشريف المرتضى (٤٣٦هـ) يقول في بعض أبحاثه: «وهذا الخبر المذكور بظاهره يقتضي تجويز المحال المعلوم بالضرورات فساده، وإن رواه الكليني (رحمه الله) في كتاب التوحيد، فكم روى هذا الرجل وغيره من أصحابنا (رحمهم الله تعالى) في كتبهم ما له ظواهر مستحيلة أو باطلة، والأغلب الأرجح أن يكون هذا خبراً موضوعاً مدسوساً» (رسائل الشريف المرتضى ١: ٤١٠). فإن تعبيره ظاهر في أنّ مكانة الكليني عالية في الدقّة الحديثيّة والمكانة العلميّة، ولهذا قال: «وإن رواه الكليني في كتاب التوحيد»، ممّا يدلّ على معروفية الكليني وموقعيّة كتابه بينهم آنذاك، فإنّ كتاب التوحيد هو أحد كتب الكافي المعروفة.

ويقول الشيخ المفيد (٤١٣هـ): «وقد ذكر الكليني ـ رحمه الله ـ في كتاب الكافي ـ وهو من أجلّ كتب الشيعة وأكثرها فائدة ـ حديثَ يونس بن يعقوب مع أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ حين ورد عليه الشامي لمناظرته..» (تصحيح اعتقادات الإماميّة: ٧٠)، هل ينسجم هذا النصّ مع مجهوليّة الكافي وعدم معروفيّته بين الشيعة حتى زمن العلامة الحلي أو العصر الصفوي؟!

ويقول الشيخ الصدوق (٣٨١هـ) في تذييله لإحدى الروايات التي ينقلها: «وحدّثني بهذا الحديث محمد بن محمد بن عصام الكليني، وعلي بن أحمد بن محمد بن عمران الدقاق، وعلي بن عبد الله الوراق، وأحسن (أحمد) بن أحمد المؤدّب، والحسين بن إبراهيم بن أحمد بن هشام المؤدب رضي الله عنهم، قالوا: حدّثنا محمد بن يعقوب الكليني، قال: حدثنا..» (عيون أخبار الرضا ١: ٢٠٠)، هذا يعني أنّ هؤلاء جميعاً كانوا من تلامذة الكليني، ومن المعروف أنّهم من أبرز مشايخ الصدوق ورواة الأخبار والطرق.

ويقول قطب الدين الراوندي (٥٧٣هـ): «.. يؤكّد ذلك ما ذكره أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني في كتابه المشهور، عن أبي حمزة الثمالي..» (فقه القرآن ٢: ٢٨٦)، إنّ هذا النصّ في القرن السادس الهجري يصف كتاب الكليني بالمشهور، وليس للكليني بين المسلمين كتاب مثل هذا إلا الكافي، فكيف نقول: إنّ الكافي غير معروف عند الشيعة قبل العصر الصفوي أو قبل عصر العلامة الحلي (٧٢٦هـ)؟!

ويقول المحقّق الحلي (٦٧٦هـ) في مقدّمات كتابه الفقهي المعروف بالمعتبر: «لما كان فقهاؤنا رضوان الله عليهم في الكثرة إلى حدّ يتعسّر ضبط عددهم ويتعذر حصر أقوالهم لاتساعها وانتشارها، وكثرة ما صنّفوه، وكانت مع ذلك منحصرة

في أقوال جماعة من فضلاء المتأخرين، اجتزأت بإيراد كلام من اشتهر فضله، وعرف تقدّمه في نقل الأخبار وصحّة الاختيار وجودة الاعتبار، واقتصرت من كتب هؤلاء الأفاضل على ما بان فيه اجتهادهم، وعرف به اهتمامهم، وعليه اعتمادهم، فممّن اخترت نقله الحسن بن محبوب، ومحمد بن أبي نصر البزنطي، والحسين بن سعيد، والفضل بن شاذان، ويونس بن عبد الرحمن، ومن المتأخّرين أبو جعفر محمد بن بابويه القمي (رض)، ومحمد بن يعقوب الكليني، ومن أصحاب كتب الفتاوى علي بن بابويه، وأبو علي بن الجنيد، والحسن بن أبي عقيل العماني، والمفيد محمد بن محمد بن النعمان، وعلم الهدى، والشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي..» (المعتبر ١: ٣٣).

ألا يدلّ هذا النص الذي جاء في أواسط القرن السابع الهجري تقريباً على معروفيّة هذا الشخص في مجال الحديث وأنّه من الرجال الأساسيين عند الإماميّة ممّن اشتهر فضله، وعرف تقدّمه في نقل الأخبار وصحّة الاختيار وجودة الاعتبار، وممّن بان فيه اجتهادهم، وعرف به اهتمامهم، وعليه اعتمادهم؟ فكيف نقول بأنّه لم يكن معروفاً حتى في زمن العلامة الحلي المتوفى بعد هذا النص بأكثر من نصف قرن؟! وما هو الكتاب الآخر الذي يمكن أن يكون عرف به الكليني واعتمده المحقق الحلي؟! هل له عين أو أثر حتى نحتمله ونترك افتراض النظر إلى الكافي هنا؟!

يضاف إلى ذلك أنّ كل من ينظر في كتاب التهذيب والاستبصار للشيخ الطوسي ويتأمّل في كتاب تفصيل وسائل الشيعة بنسخته المحقّقة للحر العاملي، يعرف أنّ الشيخ الطوسي قد أخذ مئات الروايات من الكليني ونقلها عن الكافي ذاكراً اسم الكليني أو محمد بن يعقوب، وقد رأينا في كتاب الاستبصار أنّه نقل عنه في ما يزيد عن ٦٠٠ مورد، حيث وقع محمد بن يعقوب الكليني في السند، وأنّه

الذي أخذ الرواية من كتابه أو بتوسّط شخص، وأمّا في التهذيب فتزيد عدد الروايات التي أخذها منه عن ١٥٠٠ رواية، ولو نظرنا في ترجمة الطوسي والنجاشي للكليني كما أشرنا سابقاً لرأينا أنّهم قدّموا الكافي أهمَّ كتاب للكليني، وذكروا أنّ له كتاب تعبير الرؤيا وكتاب الردّ على القرامطة وكتاب الوسائل، وبهذا نعرف أنّ المصدر الذي أخذ منه الطوسي هذا العدد الهائل من روايات الكليني هو كتاب الكافي بتوسّط الشيخ ابن قولويه الذي روى كتاب الكافي ويعدّ من أهم رجال رواية هذا الكتاب، وقد بينّا أنّه كان له ـ أي للطوسي ـ عدّة طرق إلى الكليني، لاسيما مع تنوّع الموضوعات التي أخذ منها الطوسي هذه الروايات الأمر الذي يرجّح أن يكون مصدرها الكافي نفسه نظراً لتنوّع موضوعاته بحسب تعريف الطوسي والنجاشي لمضمون أبوابه وكتبه، وقد تمّت مطابقة هذه الروايات مع ما هو موجود في الكافي فتبيّن أنّ أغلبيّتها الساحقة، قد أخذت من هناك وأنّها مطابقة لما فيه (وانظر: الحلي، أجوبة المسائل المهنائيّة: ١١٦ ـ ١١٧).

والشيء بالشيء يذكر، وهو أنّ بعض الكتّاب المعاصرين (الفرماوي، أصول الرواية عند الشيعة الإماميّة: ٤٧٠)، قد حاول أن يغمز من قناة كتاب الكافي بأنّ الصدوق إنّما ألّف كتابه (الفقيه) لأنّه كان له رأي في الكافي، فلو لم يكن له رأي فيه لأحال أولئك الذين طلبوا منه كتاباً يسترشدون به على كتاب الكافي نفسه بلا حاجة لإتعاب نفسه بتأليف كتاب (الفقيه).

وهذا غير صحيح إذا فُهم منه أنّه يرفض كلّ الكافي، فقد أحال علماء الإماميّة ـ ومنهم الصدوق ـ على الكليني وأخذوا مرويّاته كما قلنا، والغريب أنّ هذا الكاتب لم يلتفت إلى تجربة الإمام مسلم التي جاءت بعد البخاري، فلماذا لم يُجْرِ هناك الحديث عن مثل ذلك؟! بل إنّ الإمام الذهبي يقول: «إنّ مسلماً، لحدّةٍ في

خلقه، انحرف أيضاً عن البخاري، ولم يذكر له حديثاً، ولا سمّاه في صحيحه، بل افتتح الكتاب بالحطّ على من اشترط اللقي لمن روى عنه بصيغة (عن)، وادّعى الإجماع في أنّ المعاصرة كافية، ولا يتوقّف في ذلك على العلم بالتقائهما، ووبّخ من اشترط ذلك. وإنما يقول ذلك أبو عبد الله البخاري، وشيخه علي بن المديني» (سير أعلام النبلاء ١٢: ٥٧٣).

الوقفة الثالثة: العلامة الحلّي وكتاب (الكافي)

إنّ الحديث عن أنّ العلامة الحلي لم يورد في بعض كتبه شيئاً عن الكليني وكافيه لا يعني عدم معروفية الكافي عند الإماميّة، فإنّ النقاش الذي يدور بين الإماميّة وخصومهم المذهبيّين يستخدم الإماميّة فيه عادةً مصادر الفريق الآخر، بغية إقناعه بأفكارهم لتكون الحجّة آكد، ومن الطبيعي في هذه الحال أن لا يأتوا بأحاديثهم الواردة في مصادرهم الخاصّة؛ لأنّ ذلك لن يقنع الطرف الآخر إطلاقاً، ولعلّ هذا ما يفسّر عدم ظهور بعض الكتب المذهبية الخاصّة في إطار المساجلات المذهبية بين الطوائف.

والدليل على ما نقول في موضوع بحثنا هنا هو أنّ العلامة الحلي قد تحدّث عن الكليني والكافي وذكر أيضاً أنّ له طرقاً لكتابه وسائر كتب الحديث كذلك، فقد ذكر في بعض إجازاته: «قد أجزت له أن يروي جميع الأحاديث المنقولة عن أهل البيت عليهم السلام المذكورة بالأسانيد في كتب علمائنا كالتهذيب والاستبصار وغيرهما من مصنّفات الشيخ أبي جعفر الطوسي، وكتب الشيخ أبي جعفر ابن بابويه، وكتاب الكليني تصنيف محمد بن يعقوب الكليني المسمّى بالكافي، وهو خمسون كتاباً بالأسانيد المذكورة في هذه الكتب كلّ رواية برجالها على حديثها..

وأما الكافي للشيخ محمد بن يعقوب الكليني فرويت أحاديثه المذكورة فيه المتصلة بالأئمة عليهم السلام عن والدي رحمه الله والشيخ أبي القاسم جعفر بن سعيد، وجمال الدين أحمد بن طاوس وغيرهم بإسنادهم المذكورة إلى الشيخ محمد بن محمد بن النعمان، عن أبي القاسم جعفر بن قولويه، عن محمد بن يعقوب الكليني، عن رجاله المذكورة فيه في كلّ حديث عن الأئمة عليهم السلام. وكتب حسن بن يوسف بن علي بن مطهر الحلي في ذي الحجة سنة تسع عشرة وسبعمائة حامداً مصلّياً على نبيّه» (أجوبة المسائل المهنائية: ١١٦ ـ ١١٧).

كما أورد العلامةُ الحلي الكلينيَّ والكافي في بعض كتبه واستحضر مرويّاته (تذكرة الفقهاء (ط. ق) ٢: ٤٩٥، ومختلف الشيعة ٢: ٣٥٥، و٣: ١٠٧، ومنتهى المطلب ٥: ١٩٩، وانظر: ابن العلامة، إيضاح الفوائد ٣: ٤٥)، فكيف نقول بأنّه لا ذكر لهذا الكتاب في زمن العلامة الحلي؟!

الوقفة الرابعة: خطأ المقارنة بين الطوسي والكليني

إنّ مقارنة الكليني بالطوسي مقارنة خاطئة، فالطوسي أكثر شهرةً بين المذاهب من الكليني، لعدّة أسباب:

منها: موسوعيّة الطوسي وإرثه الكبير في مختلف العلوم الإسلاميّة، كالكلام والتفسير والفقه والأصول والرجال والحديث والفهارس وغير ذلك، على خلاف الكليني الذي لم يعرف إلا في مجال الحديث فقط.

ومنها: أنّ الطوسي كان يسكن في بغداد وتولّى كرسيّ الكلام في الدولة العباسيّة، وكان يناظر المذاهب الأخرى وله حضور كبير في عاصمة الثقافة آنذاك، وهذا على خلاف الكليني الذي عاش حياته في الريّ التي لم تكن في عصره مسرحاً

لحركة حديثيّة أو فقهيّة أو كلاميّة كتلك التي عرفتها بغداد أو بلاد العراق عموماً، فمن الطبيعي أن يكون عدد رواته أو مشايخه أو من صاحبوه والتقوا به وأخذ عنهم أو أخذوا عنه أقلَّ من الطوسي.

نعم، الكليني سافر إلى بغداد لكنّ المؤرّخين يختلفون في تاريخ سفره إليها واستيطانه درب السلسلة هناك حتى عرف بالسلسلي البغدادي، ومنهم من يرى أنّ سفره كان قبيل وفاته ببضعة سنوات معدودة، وبعضهم يرى أنّه قبل حوالي العشرين عاماً من وفاته، وهذا كلّه يضعّف من شهرته بالمقارنة مع الطوسي والمفيد والمرتضى.

وإنّني لأظنّ أنّ سفر الكليني إلى بغداد كان بعد أو أواخر تدوينه كتاب الكافي؛ لأنّ مشايخه الأساسيين الذين روى عنهم أغلب أحاديث هذا الكتاب هم قمّيون وأشعريّون، وهناك بعض قليل من الكوفيين والعراقيين، ممّا يعني أنّه أخذ أهم مصادره من بلاد الري، ثم أكملها أو أراد نشرها في بلاد العراق، وكان غرضه من ذلك نشر كتابه لّما لم ينتشر هذا الكتاب وهو في بلاد الريّ، أو توقّع أن يكون انتشاره هناك محدوداً، ولعلّ ما يشهد على ذلك أنّ أغلب الذين رووا هذا الكتاب كانوا من سكّان العراق ومن شيوخ تلك المناطق، وقلّما نجد له رواةً من بلاد الريّ وما يقترب منها.

الوقفة الخامسة: تفسير غياب (الكافي) عن أعمال أئمّة الحديث والرجال السنّة

إنّ عدم ذكر أئمّة الحديث والرجال من أهل السنّة كتاب الكافي للكليني لا يعني عدم وجود هذا الكتاب، فكم من عالمٍ فضلاً عن كتابٍ من كتب الإماميّة لم

يذكروه، بل هم لم يذكروا للكليني أيّ كتاب رغم تصريحهم بأنّه من المصنّفين على مذهب أهل البيت أو على مذهب الرافضة.

قال ابن ماكولا (٤٧٥هـ): «وأما الكليني ـ بضمّ الكاف وإمالة اللام وقبل الياء نون ـ فهو أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني الرازي من فقهاء الشيعة والمصنّفين في مذهبهم، روى عنه أبو عبد الله أحمد بن إبراهيم الصيمري وغيره وكان ينزل بباب الكوفة في درب السلسلة في بغداد..» (إكمال الكمال ٧: ١٨٦)، ونحوه ذكر ابن عساكر، دون أن يبيّن ما هي كتبه مع أنّه وصفه بأنّه «من شيوخ الرافضة.. المصنّفين، مصنِّفٌ على مذاهب أهل البيت..» (تاريخ مدينة دمشق ٥٦: ٢٩٧ ـ ٢٩٨).

والشيء المنطقي في تحليل هذا الموضوع هو تفسير هذه الظاهرة وفقاً للقطيعة بين السنّة والشيعة في العصر العباسي الثاني وما بعده، فنحن لو راجعنا كتب الرجال والتراجم الإماميّة لا نجد ذكراً لصحيح البخاري، بل لا نجد حضوراً متميزاً لهذا الكتاب بعد التتبّع إلا في القرن السادس الهجري وما بعده مع الشيخ الطبرسي (ق ٦هـ) وابن شهر آشوب (٥٨٨هـ) والمحقق الحلي (٦٧٦هـ) ومن بعدهم، وقبل ذلك لا نكاد نجد إلا نزراً يسيراً، فهل يمكن أن نقول بأنّ صحيح البخاري كتاب لا قيمة له، أو مشكوك فيه لأنّه لم يأت الشيعة على ذكره في مصادرهم الرجالية والحديثية، وأنّه لم يعرف إلا بعد ثلاثة قرون من وفاة البخاري (٢٥٦هـ)؟!

ولتأكيد سببية الأزمة بين الشيعة والسنّة في هذا الموضوع، نلاحظ أنّ الخطيب البغدادي قد أهمل ترجمة حتى الشيخ الطوسي والشيخ النجاشي رغم معروفيّتهما، لاسيما الطوسي، في ذلك الوقت، مع أنّ الطوسي والنجاشي يشتركان مع الخطيب البغدادي في بعض المشايخ الذين تلمّذ الثلاثة على أيديهم (انظر: عبد الرسول

الغفار، الكليني والكافي: ١٦٥)، فهذه ظاهرة واضحة معروفة في قضية التجاهل قد نجدها هنا أو هناك لأسباب سياسية أو مذهبية أو عائليّة أو غير ذلك.

الوقفة السادسة: نُسَخُ الكافي، قضيّةٌ شائكة أم طبيعيّة؟!

إنّ الحديث عن أنّ كتاب الكافي قد جُعل ونُحل على الكليني فيما بعد وأنّ أقدم نسخه هي النسخة التي ترجع إلى القرن السابع الهجري، غير دقيق، لأنّ مجرّد كون النسخة ترقى إلى هذا الزمن لا يعني أنّ الكتاب لا يُسند إلى صاحبه فأغلب الكتب الموثوقة لا نملك من نسخها إلا ما كان بعد قرن أو قرنين أو ثلاثة من تاريخ وفاة المصنّف، لاسيما الكتب التي تكون في القرون الخمسة الهجرية الأولى، وهذا أمر طبيعي جدّاً في عالم النُسخ والمخطوطات.

فلو نظرنا في كتاب البخاري الذي اشتغل عليه أهل السنّة بشكل هائل عبر التاريخ، وبلغت مواضع نسخه في العالم ما بين نسخة كاملة أو أجزاء أو قطع زهاء ٢٣٢٧ موضعاً (انظر: الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط، الحديث النبوي وعلومه ١: ٤٩٣ ـ ٥٦٥)، وعلمنا أنّ مكتبة الملك عبد العزيز بالمدينة المنوّرة تشتمل لوحدها على ٢٢٦ نسخة أصليّة من هذا الكتاب، بعضها كاملة، وأخرى أجزاء، تعود لفترات مختلفة، وعليها خطوط مشاهير العلماء (فهرس مخطوطات الحديث الشريف وعلومه في مكتبة الملك عبد العزيز بالمدينة المنوّرة: ١٨٩ـ ٢٥٨)، لتوقّعنا أن نملك نسخةً بخطّ المؤلف أو الذي أملى عليه المؤلف كالفربري، لكنّ أقدم نسخة مخطوطة في العالم لهذا الكتاب هي ـ على ما يبدو ـ القطعة التي نشرها المستشرق منجانا في كمبردج عام ١٩٣٦م، وقد كتبت عام ٣٧٠هـ، برواية المروزي عن الفربري (انظر: فؤاد سزكين، تاريخ التراث ١:

٢٢٨)، أي بعد حوالي ١١٥ عاماً من وفاة البخاري، وأمّا سائر النسخ الهامّة والمعتمدة لهذا الكتاب فتعود إلى نسخة الحافظ أبي علي الصدفي (٥١٤هـ)، ونسخة الحافظ ابن سعادة الأندلسي (٥٦٦هـ)، ونسخة عبد الله بن سالم البصري المكّي (١١٣٤هـ)، وأمثالها من النسخ والمخطوطات القديمة التي يقع اختلاف بينها وبعضها ناقص وبعضها كامل، وهذا هو حال النسخ في العادة، فلا يضرّ أن تتوفر أقدم نسخة لكتاب الكافي في القرن السابع الهجري، وقد نظر فيها الفقيه ابن سعيد الحلي وكتب عليها، وإلى جانبها نسخ أخرى يبلغ مجموعها ثلاث وسبعين مخطوطة أخرى، كما جاء في مقدّمات تحقيق مؤسّسة دار الحديث لكتاب الكافي، ونسخه المخطوطة هذه موجودة عندهم أو مصوّرة لديهم (انظرها في: الكافي ١: ١٣٥ ـ ١٧٩. المدخل، ط. دار الحديث).

ويجب أن نعرف شيئا هنا يتعلّق بقضايا تداول الكتب، والفرق بين الإماميّة وأهل السنّة بل والزيدية في ذلك، وهو أنّ أهل السنّة كانت بيدهم السلطة على امتداد التاريخ، وقد كان للشافعية الذين ينتمي إليهم الإمامان البخاري ومسلم نفوذٌ متميّز بُعيد وفاتهما، ومن الطبيعي أن تتوفّر الإمكانات المادية لعلماء أهل السنّة بدعم من السلطات أو مع غض نظر السلطات عنهم، مضافاً إلى الأكثرية العددية التي يملكها أهل السنّة في العالم الإسلامي، أمّا الإمامية فلم تكن لهم دولة حتى العصر الصفوي، وإذا كان فبعض الدول الصغيرة المحدودة هنا وهناك، وغالب الدول الشيعية كانت إما زيدية كالدولة البويهية أو إسماعيلية كالدولة الفاطمية، من هنا كان من الطبيعي أن لا تتوفر إمكانات عددية بشرية، وكذلك إمكانات مادية هائلة لهم كتلك التي كانت تتوفر لأهل السنّة والزيدية في هذا المضمار، وهذا الأمر يؤثر على طبيعة محافظتهم على الكتب والنسخ القديمة التي

عندهم بل وعلى عددها أيضاً وعدد الذين استنسخوها، ولهذا فقدت الإمامية أعداداً هائلة من الكتب التي سجّل علماء التراجم والرجال والفهارس أسماءها، ولم نجد صعوداً لهذا الموضوع عند الشيعة إلا في العصر الصفوي؛ لأنّ السلطة وفّرت لهم الأمن والأمان والدعم المالي الكبير لاستنساخ كتبهم وترويجها بنسخ كبيرة وكثيرة، وفي أقطار مختلفة من البلدان، مضافاً إلى الوفرة العددية التي صارت عندهم بحيث صار طلاب العلوم الدينية بأعداد كبيرة نسبةً لما مضى.

وإذا كان الذين سمعوا من الإمام البخاري ـ كما يقول الفربري ـ تسعين ألف رجل، وأنّ آخر من سمع منه ببغداد القاضي حسين المحاملي (انظر: تاريخ بغداد ٢: ٥؛ وسير أعلام النبلاء ١٢: ٤٣٣)، فإنّ عدد الإماميّة كلّهم في ذلك الزمان قد لا يتجاوزون عدد من سمع من البخاري من طلاب العلم، ولهذا قال الشيخ الوحيد البهبهاني إنّه لو أطلقت كلمة (أصحابنا) عند القدماء لم تدلّ على التشيّع الاثني عشري؛ لأنّ أغلب الشيعة في ذلك الزمان ما كانوا إماميّة، فكيف مع كون أغلب المسلمين على غير التشيّع أيضاً بالمعنى العقدي الخاصّ.

إنّ هذا الوضع الأمني والسياسي لا ينبغي ـ في تقديري ـ أن يغيب عن بالنا في فهم طبيعة المشهد عند الإماميّة، وتنقّل محدّثيهم في البلدان لم يكن أمراً ميسوراً دائماً نتيجة الظروف القاسية التي قد تحاربهم عندما يصلون إلى بلدٍ معين، وهذا أمر محتمل جدّاً، فهذا الإمام البخاري واجه مشاكل كبيرة في خراسان لما وردها بسبب قوله بخلق القرآن، فقد نقل الذهبي ما نصّه: «علي بن عبد الله بن جعفر، أبو الحسن الحافظ، أحد الأعلام الأثبات، وحافظ العصر، ذكره العقيلي في كتاب الضعفاء فبئس ما صنع.. وكذا امتنع مسلم من الرواية عنه في صحيحه لهذا المعنى، كما امتنع أبو زرعة وأبو حاتم من الرواية عن تلميذه محمد لأجل مسألة

اللفظ..» (الذهبي، ميزان الاعتدال ٣: ١٣٨).

ويقول السبكي في طبقات الشافعية: «.. ومن أمثلته قول بعضهم في البخاري: تركه أبو زرعة وأبو حاتم من أجل مسألة اللفظ. فيالله والمسلمين! أيجوز لأحد أن يقول: البخاري متروك؟ وهو حامل لواء الصناعة، ومقدَّم أهل السنّة والجماعة» (السبكي، طبقات الشافعية الكبرى ٢: ١٢ ـ ١٣).

ويقول ابن أبي حاتم الرازي (٣٢٧هـ) في كتاب الجرح والتعديل لدى تعرّضه لترجمة البخاري: «.. سمع عنه أبي وأبو زرعة ثم تركا حديثه عندما كتب إليهما محمد بن يحيى النيسابوري أنه أظهر عندهم أن لفظه بالقرآن مخلوق» (الجرح والتعديل ٧: ١٩١). وقد انتقد الذهبي هذا الموقف قائلاً: «قلت: إن تركا حديثه، أو لم يتركاه، البخاري ثقة مأمون محتجّ به في العالم» (سير أعلام النبلاء ١٢: ٤٦٣).

هذه النصوص وغيرها تعطي إيذاناً بأنّ عالمين كبيرين جداً كالرازيين تركا حديث البخاري لقوله بمسألة اللفظ وخلق القرآن، وهما معاصران للبخاري، فأبو زرعة توفي عام ٢٦٤هـ، وأبو حاتم توفي عام ٢٧٧هـ.

ولسنا نريد بذلك تضعيف البخاري، لأنّ الرازيين تحذّراً من الرواية عنه؛ فإنّ مجرد الاعتقاد بخلق القرآن ليس مسقطاً لا عن العدالة ولا عن الوثاقة؛ ونحن لا نصوّب فعل الرازيين الناشئ عن التعقيدات السياسية والكلامية في تلك المرحلة الشديدة الحساسية التي انتشرت فيها محنة خلق القرآن وطالت علماء كبار في الأمة هوجموا لأجل الرأي لا أكثر كالبخاري وابن حنبل وغيرهما.

إنما نريد من استعراض هذا المشهد التأكيد على أنّ طبيعة المواقف الفقهية والعقديّة تؤثر على المحدّث سلباً وتحدّ من قدرته على نشر حديثه في أوساط أهل العلم.

ولا يختصّ هذا الأمر بالرازيين، بل يشمل أيضاً محمد بن يحيى الذهلي (٢٥٨هـ)، وهو شيخ البخاري وأبي داوود والترمذي وابن ماجة والنسائي وغيرهم، فقد نقل الذهبي والسبكي، أنّ الذهلي انتقد موقف البخاري من القرآن وقال: ألا من يختلف إلى مجلسه فلا يأتنا فإنهم كتبوا إلينا من بغداد أنه تكلّم في اللفظ، ونهيناه فلم ينته فلا تقربوه.. وفي نص آخر له ينقله أبو حامد الشرقي عنه جاء فيه: .. ومن ذهب بعد هذا إلى محمد بن إسماعيل فاتهموه، فإنه لا يحضر مجلسه إلا من كان على مذهبه. وقد كان للبخاري تعليق على موقف الذهلي رأى فيه مظاهر الحسد (انظر: الذهبي، تاريخ الإسلام ١٩: ٢٦٧ ـ ٢٦٨؛ وإرشاد الساري ١: ٦٥ ـ ٦٦).

وقد نصّت الكتب على أنّ البخاري عانى من موقفه في القرآن وانقسم الرأي حوله في نيسابور لما زارها، وهجره أكثر الناس في نيسابور إلا مسلم بن الحجاج صاحب الصحيح (ابن خلكان، وفيات الأعيان ٥: ١٩٤)، وانتقد في موضع وأيّد في آخر، حتى نسب إليه أنه حُرّف كلامه وأنه كان يريد خلق الأفعال لا خلق القرآن، كما يذكر أبو العباس القسطلاني (٩٢٣هـ) في (إرشاد الساري ١: ٦٥ ـ ٦٦).

هذا حال البخاري السنّي الشافعي، وبه يمكن أن نفهم موقف محدّثي الشيعة ونعرف لماذا لم تتداول كتبهم بنسخ كثيرة متعدّدة، وأنّ هذا ليس بدليل وضع النسخ وإنما هو دليل الظروف القاسية التي عانوها.

الوقفة السابعة: الشيعة وطبخ النسخ المخطوطة! موقف د. بدوي

إنّ قضية طبخ النسخ عند الشيعة تهمة كبيرة جدّاً تحتاج لإثباتات، فإذا فعلها

بعض الناس كما يقول الدكتور بدوي، فهذا لا يعني أنّها ثقافة سائدة، ولا يعني أنّهم فعلوها من زاوية مذهبيّة، كيف ونحن نعرف أنّ قضايا النُسَخ قضايا مالية كبيرة جدّاً، وقد تورّط بها الكثيرون من المذاهب والأديان كافّة، فهي ظاهرة عالميّة تجارية، فهذا أشبه شيء بأن ننسب إلى الشيعة ترك الصلاة لأنّ بعض الشيعة لا يصلّون أو ننسب إلى أهل السنّة شرب الخمر لأنّ بعضهم اليوم لا يتورّع عن شربها!

وقد كتب حول تزوير المخطوطات غير واحد من المعنيين، واتّهم الغرب بأنّه زوّر بعض المخطوطات العربيّة والأندلسيّة، وهناك كتب عديدة أُلّفت بهذا الصدد، ودرس في علم المخطوطات ما يتصل بتزوير النّسخ وكيفية اكتشافه، وليس بالأمر العسير، ومن الكتب الجيّدة في هذا المجال ـ على سبيل المثال ـ كتاب (التزوير والانتحال في المخطوطات العربية)، للدكتور عابد سليمان المشوخي، والذي نشرته أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية في الرياض عام ٢٠٠١م، وكتاب (المخطوط العربي بين الوصف والتحليل) للباحثة انتصار العُمري، حيث عالجت في الفصل السابع ظاهرة تزوير المخطوطات وطرق التحقّق من هويتها، وهناك العديد من المراكز في العالم تقيم دورات متخصّصة حول قضايا النسخ وتزويرها.

وقد خصّصت العديد من الرسائل والأطروحات الجامعيّة لدراسة هذه الظاهرة العالميّة، ومن بينها ـ على سبيل المثال ـ رسالة ماجستير تحت عنوان (دراسة الطرق المستخدمة فى كشف تزوير المخطوطات والوثائق الورقية طبقاً لطرق تزويرها تطبيقاً على أحد النماذج المختارة) لمحمد عبد الحليم محمود السعدني، والتي كانت تحت إشراف كل من: أ.د. حسام الدين عبد الحميد محمود،

د.مصطفى عطية عبد الجواد؛ د.عبد اللطيف عبداللطيف حسن، وذلك عام ٢٠٠٩م.

إذن، هذه ظاهرة عالميّة بشريّة قديمة وجديدة معاً، ولا ترتبط بديانة محدّدة أو مذهب معيّن، وإنّما هي مصالح شخصيّة لمزوّرين، ولم يقم أحد من الذين اتهموا الشيعة في هذا الصدد أيّ إثبات يدلّ على أكثر من هذا، ومن ثم لا يمكن البناء على مجرّد تهمة بهذا الأسلوب دون تقديم وثائق وإثباتات في هذا الصدد على عدد وافر من المخطوطات، ومن هنا لا نقبل إطلاقاً اتهام كلّ أهل السنّة بالتزوير في مخطوطاتهم لمجرّد حصول ذلك عند مزوّر منتفع هنا أو آخر هناك.

وأشير أخيراً إلى أنّ الدكتور بدوي نفسه قد ألمح إلى أنّ هؤلاء هم بعض التجار، وقد امتدح في كتابه المشار إليه مجلس الشورى الإيراني واهتمام إيران العظيم بشأن المخطوطات والكتب والعلم بكلام لا أظنّه يناسب ما يريده الناقد هنا، فليراجع (انظر: عبد الرحمن بدوي، سيرة حياتي ٢: ٢٦٢ ـ ٢٦٤).

الوقفة الثامنة: إشكاليّة ظهور بعض كتب الحديث في العصر الصفوي

إنّ ما يتعلّق بسائر الكتب الحديثية عند الإماميّة غير الكتب الأربعة، لا ضير فيه في حدّ نفسه، فكم من كتاب عثر على مخطوطاته بعد أن كان مفقوداً في العالم ثم تمّ تداوله بعد ذلك، وأمّا مشكلة نصّ الشيخ الطوسي في الاستبصار، فينبغي لتحليله أن نراجع تاريخ تأليف الشيخ الطوسي لكتبه، فمن الواضح أنّ الشيخ الطوسي ألّف كتاب التهذيب في أوائل عمره، وقد كان بدأ بتأليف التهذيب في حياة الشيخ المفيد (٤١٣هـ)، كما يشهد بذلك نصّه في مقدّمة الكتاب (تهذيب الأحكام ١: ٣)، أي قبل ٤٧ عاماً من وفاته، لكنّه أتمّ الكتاب وقد كان المفيد

متوفياً كما يشهد بذلك ما جاء في المشيخة (المصدر نفسه ١٠ : ٨، شرح المشيخة).

ولكي نحلّل المشهد نلاحظ أنّ الشيخ الطوسي جاء على ذكر كتابي التهذيب والاستبصار في كتاب (العدّة في أصول الفقه ١ : ١٣٧)، وهذا يعني أنّه ألّفهما قبله. كما جاءا أيضاً قبل كتابه (الخلاف) للسبب عينه حيث ذكرهما في مقدّمة الكتاب وغيرها (الخلاف ١: ٤٥، ٢٦٢، و٦: ٩٦)، كما ذكر الاستبصار والتهذيب في كتابيه: الفهرست، والمبسوط (الفهرست: ٢٤٠؛ والمبسوط ٧: ١٩٣).

نستنتج من هذا كلّه، أنّ كتاب التهذيب والاستبصار ألّفهما الطوسي في بدايات حياته، أي قبل أن يؤلّف الخلاف والمبسوط والتبيان والفهرست والعدّة وغيرها من الكتب، ولا أقلّ من احتمال ذلك احتمالاً قويّاً، ومعه فمن الممكن أن يحصل الشيخ الطوسي على كتب كثيرة بعد ذلك، أي خلال الثلاثين سنة الأخيرة من عمره، ولم يوردها في التهذيب، فتكون شهادته في التهذيب شهادةً على ما وصله في النصف الأوّل من عمره، ولهذا لو تأمّلنا طرقه وأسماء الكتب التي ذكرها في الفهرست وقارنّاها بما ذكره من طرق في مشيختي التهذيب والاستبصار، لوجدنا أنّ ما في الفهرست يزيد بكثير عمّا جاء في التهذيب والاستبصار، ممّا يعني ـ ولا أقلّ من جعل ذلك احتمالاً يدفع الاستدلال الذي قدّمه الناقد هنا ـ أنّ الطوسي قد حصل عبر مشايخ جدد على كتب جديدة بعد تأليفه التهذيب والاستبصار.

كيف والطوسي نفسه يقرّ في كتابه الفهرست بأنّه لم يقدر على الوصول إلى كلّ الكتب، حيث يقول: «إذا سهل الله تعالى إتمام هذا الكتاب، فإنّه يطلع على أكثر ما عمل من التصانيف والأصول، ويعرف به قدر صالح من الرجال وطرائقهم. ولم أضمن أنّي أستوفي ذلك إلى آخره، فإنّ تصانيف أصحابنا وأصولهم لا تكاد تضبط؛ لانتشار أصحابنا في البلدان وأقاصي الأرض، غير أنّ عليّ الجهد في ذلك،

والاستقصاء فيما أقدر عليه ويبلغه وسعي ووجدي، والتمس بذلك القربة إلى الله تعالى وجزيل ثوابه» (الفهرست: ٣٢ ـ ٣٣).

يضاف إلى ذلك أنّ الكتب التي أدرجت في بحار الأنوار ليست كلّها في مجال الفقه، فكثير منها في مجال العقيدة والتفسير والتاريخ والتكوينيات، فلا يمكن بهذا النص الحكم عليها بالنفي أو الإقصاء، كيف والشيخ الطوسي ذكر مئات الروايات غير الفقهيّة في كتبه الحديثية الأخرى مثل الأمالي، والغيبة، والتبيان الذي يعدّ من أواخر مصنّفاته (ألّف الطوسي التبيان بعد العدّة، كما تؤكّد ذلك إشاراته لكتاب العدّة فيه، حيث جاء ذكر «العدّة» في التبيان عدّة مرات، انظر ١: ١٣ و١٦٨ و٣٩٤ و٣: ١٥٧ و٢٣٧؛ مع عدم ذكره له في الفهرست، وهكذا وقع التبيان بعد كلٍّ من المبسوط والخلاف أيضاً، فجاء ذكر المبسوط في التبيان ٣: ٢٠٩؛ والخلاف ١: ٣٨٤ و٢: ١٧ و١٢٨ و١٣٧ و١٥٥ و١٥٩ و١٧٦ و٢٧٣ و٢٧٥ و٥٣٧، و٣: ١١٨ و١١٩).

بل روايات الأدعية وأمثالها الواردة في كتابه مصباح المتهجّد لا وجود لأكثرها في كتاب التهذيب والاستبصار كما هو معروف.

وبهذا نعرف أنّه من الصعب الاستناد إلى نصّ واحد في التهذيب هذا هو وضعه التاريخي وسياقه الحافّ به، لتهديم عشرات الكتب الأخرى، نعم نحن نقبل أنّ الكثير من الكتب التي ظهرت نسخها في العصر الصفوي، ولا نملك طريقاً إليها يصحّح نسختها الواصلة إلينا الآن، تحتاج إلى تدقيق، وبعض هذه الكتب لم يثبت له طريق معتبر، لاسيما بعد البناء على ما هو الصحيح ـ كما بحثناه في محلّه ـ من عدم اعتبار طرق المتأخرين إلا ما خرج بالدليل، ولهذا ضعّف جملة من النقّاد بعض هذه الكتب، ولم يعتمدوا عليها، وقد كان السيد البروجردي ـ فيما ينسب

له (انظر: محمد سند، بحوث في مباني علم الرجال: ٢٠١) ـ يذهب إلى أنّ غير ما كان مثل الكتب الأربعة لا يمكن الاعتماد على ما ينفرد بروايته في نسخ منفردة؛ لأنّ الطائفة الإمامية قد اهتمّت بشكل بالغ بالكتب الأربعة وأمثالها على مستوى القراءة والإملاء والمداولة والاستنساخ، دون غيرها من الكتب، وإن نسب إلى البروجردي غير ذلك أيضاً، إذ ثمة نقل آخر عن السيّد البروجردي يفهم منه أنه كان يقبل بهذه الكتب، لكنّه كان يتوقّف في الاعتماد على الدلالة والتركيب اللفظي في متون تلك الأحاديث الواردة في تلك الكتب؛ لعدم وجود وثوق بضبط ألفاظها وإن حصل اطمئنان بالنسخة إجمالاً، على خلاف الكتب الأربعة (انظر: محمد سند، بحوث في مباني علم الرجال: ٢٠٣).

ونحن ممّن يميل إلى التشدّد في أمر الكتب غير المعروفة المشهورة التي تمّ تداولها بكثرة، وبضرورة الحاجة إلى إثباتات لتصحيح النسَخ فيها، لاسيما النُسخ التي ظهرت في العصر الصفوي.

٢ ـ أزمة منهج التصحيح، وخواء الموروث الحديثي والرجالي عند الإماميّة

يقول هذا النقد الذي ربما يكون الأهم عند النقاد السنّة للحديث الشيعي بأنّه يظهر من دراسة علم الحديث والرجال عند الإماميّة أنّهم لا يملكون منهجاً يقوم على معايير النقد السندي والمتني، وأنّهم يفتقدون لأبسط قواعد العلوم الحديثية والرجاليّة، وذلك لمجموعة أمور أهمّها:

أ ـ فقدان المنهج الحديثي والسندي في التصحيح والتضعيف

وآية ذلك:

أ ـ إنّهم يصحّحون أسانيد لم يوثق رجالها ولم يعدّلوا، فالكثير من أحاديثهم

حكموا بصحّتها رغم أنّ في أسانيدها أشخاص لم يُذكروا بمدحٍ ولا قدح ولا ذمّ، وكذلك قد يضعّفون روايات وثقوا رجالها في كتبهم.

يقول الشيخ البهائي (١٠٣١هـ): «قد يدخل في أسانيد بعض الأحاديث من ليس له ذكرٌ في كتب الجرح والتعديل بمدح ولا قدح، غير أنّ أعاظم علمائنا المتقدّمين ـ قدّس الله أرواحهم ـ قد اعتنوا بشأنه، وأكثروا الرواية عنه، وأعيان مشايخنا المتأخرين طاب ثراهم قد حكموا بصحّة رواياتٍ هو في سندها.. فهؤلاء وأمثالهم من مشايخ الأصحاب لنا ظنّ بحسن حالهم وعدالتهم، وقد عددت حديثهم في الحبل المتين وفي هذا الكتاب (في) الصحيح، جرياً على منوال مشايخنا المتأخرين، ونرجوا من الله سبحانه أن يكون اعتقادنا فيهم مطابقاً للواقع» (مشرق الشمسين: ٢٧٦).

ولو راجعنا بعض الأسماء التي لم يوثقوها مع تصحيحهم رواياتها لرأينا رموزاً كبيرة وقعت في أسانيد عدد وافر من الأحاديث عندهم، مثل أحمد بن محمّد بن الحسن بن الوليد، وأحمد بن يحيى العطار، وعلي بن أبي جيد الذي أكثر الشيخ الطوسي من الرواية عنه وعن عشرات آخرين هذا حالهم وقعوا في الطرق إلى الأحاديث أو إلى الكتب والمصنّفات والأصول الحديثية الأولى عند الإماميّة.

ب ـ ويقول الشهيد الثاني (٩٦٥هـ): «واختلفوا في العمل بالحسن، فمنهم من عمل به مطلقاً كالصحيح، وهو الشيخ رحمه الله، على ما يظهر من عمله، وكلّ من اكتفى في العدالة بظاهر الإسلام، ولم يشترط ظهورها. ومنهم من ردّه مطلقاً، وهم الأكثرون، حيث اشترطوا في قبول الرواية: الإيمان والعدالة، كما قطع به العلامة في كتبه الأصولية، وغيره. والعجب، أنّ الشيخ رحمه الله اشترط ذلك أيضاً في كتب الأصول، ووقع له في الحديث وكتب الفروع الغرائب، فتارةً يعمل بالخبر

الضعيف مطلقاً، حتى أنّه يخصّص به أخباراً كثيرة صحيحة، حيث تعارضه بإطلاقها، وتارةً يصرّح بردّ الحديث لضعفه، وأخرى يردّ الصحيح، معلّلاً بأنه خبر واحد، لا يوجب علماً ولا عملاً، كما هي عبارة المرتضى. وفصّل آخرون في الحسن، كالمحقّق في المعتبر، والشهيد في الذكرى، فقبلوا الحسن بل الموثق، وربما ترقّوا إلى الضعيف أيضاً، إذا كان العمل بمضمونه مشتهراً بين الأصحاب، حتى قدّموه حينئذٍ على الخبر الصحيح، حيث لا يكون العمل بمضمونه مشتهراً» (الشهيد الثاني، الرعاية لحال البداية: ٩٠؛ وانظر: الخواجوئي، الرسائل الفقهية ٢: ١٦٠).

فإذا كان الشيخ الطوسي شيخ الطائفة لا يقف عند قواعد الحديث فيردّ الصحيح ويقبل الضعيف، وإذا كان الخبر الصحيح يترك لإعراض الأصحاب ويؤخذ بالضعيف لعملهم فما فائدة علم الحديث إذاً؟ وهل له قيمة عندهم في الحقيقة؟ وهل تقوم الروايات واعتبارها عندهم على معايير علم النقد السندي؟! هذا كلّه يكشف مجدّداً عن عدم وجود ضوابط حاسمة لديهم في هذا المجال.

ج ـ قول الصدوق في كتاب من لا يحضره الفقيه بأنّه لا يذكر في الكتاب إلا ما يفتي به بينه وبين ربّه: «ولم أقصد فيه قصد المصنّفين في إيراد جميع ما رووه، بل قصدت إلى إيراد ما أفتي به وأحكم بصحّته، وأعتقد فيه أنه حجّة فيما بيني وبين ربي» (كتاب من لا يحضره الفقيه ١: ٢ ـ ٣)، ثم يذكر لنا ما يزيد على الألفي رواية كلّها مرسلات، فهذا شاهد على أنّه لا تقوم التصحيحات على معايير علم الحديث أو غيره عندهم.

إنّ هذا الوضع يثير قلقاً حقيقيّاً حول إمكانيّة الوثوق بتقييمات الإمامية للأحاديث ومديات خبرتهم في توثيقها وتصحيحها وتضعيفها، الأمر الذي يضع

مجمل جهودهم الحديثية في موقع الشك والريب، ويفقدنا الوثوق بها والاطمئنان، بل إنّ طريقتهم في التوثيق تعتمد على مدى انسجام الحديث مع أصولهم ومعتقداتهم وما يقوله أكثرهم لا على النقد السندي، ولهذا تجدهم يرفضون بعض الأحاديث لأنّها لا تنسجم مع الأصول أو لأنّها توافق أهل السنّة بغض النظر عن السند والمتن وعدالة الرواة.

ب ـ ضعف المنجزات والموروث الرجالي في الجرح والتعديل

وشواهد ذلك:

أ ـ تأخّرهم الشديد في التصنيف والبحث في علم الرجال، فلم يكن للشيعة كتاب في أحوال الرجال حتى ألّف أبو عمرو الكشي في المائة الرابعة كتاباً لهم في ذلك، وهو كتاب غاية في الاختصار، عندما نقيسه بالموسوعات الرجاليّة الكبيرة عند أهل السنّة، لا بل قد أورد فيه أخباراً متعارضة كثيرة في الجرح والتعديل، بل لو جمعنا كلّ أصولهم الرجالية الأولى التي يذكرونها: (رجال الكشي، ورجال الطوسي، وفهرست الطوسي، وفهرست النجاشي، وطبقات البرقي، ورجال ابن الغضائري، ورسالة أبي غالب الزراري)، مع مشيختي الطوسي والصدوق، لما بلغت عشر معشار ما هو موجود عند أهل السنّة في تلك القرون نفسها، من كتاب الجرح والتعديل للرازي، وكتب ابن حبان البستي وكتب البخاري وابن سعد وغيرها العشرات في هذا المجال، وهذا يؤكّد أنّ الإماميّة لم يكن لها باعٌ أساساً في مجال الحديث والرجال حتى يوثق بما تقدّمه لنا من موروث حديثي منسوب إلى النبي أو أهل بيته.

ب ـ كما أنّ المتتبع لأخبار رجالهم يجد أنه كثيراً ما يقعُ غلطٌ واشتباه في أسماء

الرجال أو آبائهم أو كناهم أو ألقابهم، ممّا يكشف عن ضعف شديد عندهم ـ منذ البدايات ـ في الاشتغال على القضايا الرجاليّة والسنديّة، حتى ألّف العلامة الحلي بهذا الصدد كتاباً خاصّاً أسماه (إيضاح الاشتباه في أسماء الرواة)، مضافاً إلى عدم ذكرهم تاريخ الوفيات.

ج ـ ويؤكّد حركة الفوضى والاضطراب في علم الجرح والتعديل عندهم أنّ هذا العلم مليء بالتناقضات والاختلافات، يقول الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ): «.. إنّ في الجرح والتعديل وشرائطهما اختلافات وتناقضات واشتباهات لا يكاد ترتفع بما تطمئنّ إليه النفوس كما لا يخفى على الخبير بها، فالأولى الوقوف على طريقة القدماء وعدم الاعتناء بهذا الاصطلاح المستحدث رأساً وقطعاً، والخروج عن هذه المضايق» (الوافي ١: ٢٥)، وقريب من هذا الكلام عن تناقضات الجرح والتعديل ذكره المحدّث البحراني (انظر له: الحدائق الناضرة ١: ٢٢ ـ ٢٣؛ والدرر النجفية ٢: ٣٢٦، ٣٣٣ ـ ٣٣٥، ٣٣٦ ـ ٣٣٧).

بل الملاحظ أنّ علماء الرجال أنفسهم عندهم يخالفون أنفسهم ويناقضونها، فمرّةً يوثقون شخصاً وأخرى يضعّفونه، بل نجد الشيخ الطوسي وثق بعض الرواة في كتبه ثم ذكر رواياتهم في التهذيب والاستبصار ممّا يدلّ على التهافت والتناقض.

د ـ وعندما يرجعون إلى نصوص أئمتهم حول الرواة، كما جاءت في رجال الكشي، ويلاحظون الروايات الذامّة لكبار الرواة والروايات المادحة لهم، يحلّون هذا التناقض بنظرية الخوف والتقيّة، فيحملون الذمّ على التقيّة، دون أن يكون لديهم أيّ دليل يثبت ذلك منطقيّاً سوى الترجيحات الظنيّة الافتراضيّة.

هـ ـ ولو تغاضينا عن هذا كلّه، لرأينا أنّ تقييم كتب الرجال عندهم يوقعنا في

مشكلة، فكتاب الكشي نفسه مليء بالأغلاط، حيث يقول عنه الشيخ النجاشي: «محمد بن عمر بن عبد العزيز الكشي أبو عمرو، كان ثقةً، عيناً، وروى عن الضعفاء كثيراً، وصحب العياشي، وأخذ عنه وتخرّج عليه وفي داره التي كانت مرتعاً للشيعة وأهل العلم. له كتاب الرجال كثير العلم، وفيه أغلاط كثيرة» (رجال النجاشي: ٣٧٢؛ وانظر: مرتضى العسكري، عبد الله بن سبأ ٢: ١٧٧، ١٨١؛ والكلباسي، الرسائل الرجالية ٢: ٣٠٠ ـ ٣٠٦).

كما أنّ كتاب النجاشي نفسه ـ والذي هو عمدة كتب الرجال عندهم ـ لم يسلم من التزوير، فالنجاشي مات عام ٤٥٠هـ، بينما نجد في كتابه اليوم النصَّ التالي: «محمد بن الحسن بن حمزة الجعفري أبو يعلى خليفة الشيخ أبي عبد الله بن النعمان والجالس مجلسه، متكلم، فقيه.. مات رحمه الله [في] يوم السبت، سادس شهر رمضان، سنة ثلاث وستين وأربع مائة، ودفن في داره» (رجال النجاشي: ٤٠٤)، فكيف أرّخ وفاته بعد وفاته بثلاث عشرة سنة؟! بهذا لا تكون هناك قيمة لكتبهم الرجاليّة، ولو قال شخص بأنّ هذا من خطأ النسّاخ أجبناه لماذا إذاً لم يغيّروا هذا الخطأ بعد مرور السنين إلى يومنا هذا ولم يشيروا إليه؟!

وفي خطوة لعلّها الأخطر في حقّ علم الرجال الشيعي، يذهب الشيخ آصف محسني الإمامي إلى أنّ تعديلات علماء الرجال الإماميّة إمّا حسية أو اجتهادية، وعلى الأوّل فتكون مرسلة، وأمّا على الثاني فهي مجرّد ظنون وقرائن احتماليّة لا أكثر (آصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٥٣ ـ ٥٤)، ومع هذا كيف يمكننا أن نأخذ بتقييماتهم للرواة حتى نأخذ برواياتهم؟!

ز ـ هذا كلّه فضلاً عن إشكال الكثيرين منهم اليوم ـ ومنهم السيد الخوئي ـ في قيمة توثيقات وتضعيفات المتأخّرين من علماء الرجال منهم.

ج ـ الافتقاد إلى أصول علم الدراية والصناعة الحديثية

وشواهد ذلك:

أ ـ لم يعرف الشيعة الإماميّة في عصر تبلور الحديث الإمامي شيئاً عن الدراية ولم يكن لهم تأليف في أصول الحديث وعلومه، بل ظلّ معدوماً تماماً حتى ظهر الشيخ زين الدين العاملي الملقّب بالشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، باعتراف علماء الإماميّة أنفسهم (راجع: الكركي، هداية الأبرار: ١٠٤؛ والحرّ العاملي، أمل الآمل ١: ٨٦؛ وكاظم مدير شانه چي، علم الحديث: ١٦٧)، وهذا يعني أنّ موروثهم الحديثي خلال تسعة قرون كان خالياً من أيّ منهج في أصول الحديث والصناعة الحديثية وإلا لظهرت معالمه قبل ذلك.

ب ـ إنّ ما يعزّز ذلك هو أنّ تقسيم الشيعة للحديث إلى صحيح وحسن وموثق وضعيف لم يُعرف إلا في القرن السابع الهجري مع العلامة الحلي (٧٢٥هـ) أو شيخه أحمد بن طاووس (٦٧٣هـ)، كما يذكر ذلك غير واحد من علماء الشيعة.

ورغم أنّ عبارة بعضهم صريحة وقاطعة في أنّ ابن طاووس أوّل من أسّس هذا التنويع الرباعي للحديث (راجع: الخوانساري، روضات الجنّات ١: ٦٦؛ والشيخ حسن، منتقى الجمان ١: ١٤؛ والكركي، هداية الأبرار: ٩٦؛ والأمين، أعيان الشيعة ٣: ١٩٠؛ والجزائري، كشف الأسرار ٢: ٣٩؛ ومحيي الدين الغريفي، قواعد الحديث: ١٦؛ ويفهم من محمد تقي المجلسي سبقُ التقسيم على العلامة دون تصريح باسم ابن طاووس، راجع له: لوامع صاحبقراني ١: ١٠٣؛ والسيد حسن الصدر، الشيعة وفنون الإسلام: ٥٦؛ وأبو الحسن المشكيني، وجيزة في علم الرجال: ٨٩؛ والسبحاني في مقدّمته على كتاب الجامع للشرائع: ٨؛ ومصطفى الخميني، تحريرات في الأصول ٦: ٥٤٠).

وعبارات بعض آخر صريحة في أنّه تلميذه العلامة الحلي (راجع: محمد أمين الاسترآبادي، الفوائد المدنية: ١٠٩، لكنّه يعود فيتردّد بينه وبين رجل آخر قريب منه دون أن يسمّيه: ١٧٢ ـ ١٧٣؛ والفيض الكاشاني، الوافي ١: ٢٢؛ والبهائي، مشرق الشمسين: ٣١ ـ ٣٢؛ والبصري، فائق المقال: ٣٠؛ ومحسن الأمين، أعيان الشيعة ٥: ٤٠١؛ والخراساني، درر الفوائد: ١٢٢؛ ولعلّه يظهر أيضاً من الكلباسي في سماء المقال ٢: ٤٢١).

وكلمات فريق ثالث متأرجحة بين أن يكون هو مؤسّس هذا التنويع أو تلميذه العلامة الحلّي نفسه (كما يظهر من الحرّ العاملي، تفصيل وسائل الشيعة ٣٠: ٢٥١، ٢٦٢)..

رغم هذا كلّه، إلا أنّ الجميع متفقٌ على أنّ هذا التنويع الرباعي ـ بما يحمله من ذهنية حديثية وإسنادية ـ لم يُعرف قبل القرن السابع الهجري.

ج ـ ذكر المحدّث النوري وغيره أنّ ابن طاووس هو «أوّل من نظر في الرجال، وتعرّض لكلمات أربابها في الجرح والتعديل، وما فيها من التعارض، وكيفية الجمع في بعضها، وردّ بعضها وقبول الأخرى في بعضها، وفتح هذا الباب لمن تلاه من الأصحاب، وكلّما أطلق في مباحث الفقه والرجال ابن طاووس فهو المراد منه» (خاتمة مستدرك الوسائل ٢: ٤٣٧)، ونحوه كلام الشيخ عباس القمّي (١٣٥٩هـ) في كتاب (فوائد الرضويّة في أحوال علماء المذهب الجعفريّة: ٤٠).

وهذا يدلّ على أنّ الإماميّة لم يسبق أن اشتغلوا أساساً قبل القرن السابع الهجري بالنقد والتمحيص في علم الرجال والجرح والتعديل، فكيف يمكن البناء على اعتبار أحاديثهم وأسانيدهم وتقييماتهم للرواة وللنصوص؟!

د ـ والذي يؤكّد مجمل ما قلناه أنّه قد وقعت في هذا المجال حربٌ عنيفة بين

الأصوليين والإخباريين، حيث رفض الإخباريون الترحيب بعلم الرجال والجرح والتعديل والحديث والدراية بحجّة أنّ هذه العلوم علومٌ سنيّة وليست شيعيّة، وشهد القرنان الحادي عشر والثاني عشر جدلاً كبيراً في هذا الموضوع، حيث شنّت الحملات النقديّة من قبل الإخباريين على العلامة الحلي وشيخه أحمد بن طاووس، وكذلك على تلامذة مدرسة العلامة فيما بعد، وصولاً إلى القرن العاشر الهجري، وقد فصّلتُ في كتابي (نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي: ١٨٥ ـ ١٩٥، ٢١٣ ـ ٣٦١) صورة المشهد الخلافي حول هذه الموضوعات وغيرها بين الإخباريين والأصوليين، فليراجع. وهذا يفيد أنّ هذه العلوم لم تكن من صلب الموروث الفكري عند الإماميّة، ولهذا اختلفوا أنفسهم في أنّها شيعيّة أو سنيّة.

هـ ـ ولو غصنا أكثر في تحليل الأسباب التي دفعت العلامة الحلي وابن طاووس لاستخدام هذا المنهج، لنرى هل استخدموه نتيجة تطوّر الحديث عندهم أو لا، فسنصل إلى نتيجة تقول بأنّ ذلك لم يكن استدعاءً طبيعياً لتطوّر علم الحديث والرجال عند الإماميّة، بل له أسبابه السياسية والمذهبية في هذا السياق، فمن الملاحظ أنّ هذا العلم ظهر عند الشيعة موافقاً لحملة الشيخ ابن تيمية الحراني (٧٢٨هـ) في التشنيع على الشيعة في كونهم ليست لديهم كتب في أحوال الرجال، ولهذا يقول محمد أمين الاسترآبادي (١٠٣١هـ): «من تأمّل فيما ذكره المحقّق الحلّي في أوائل كتاب المعتبر، وفي كتاب الأصول في مبحث العمل بخبر الواحد، وفي فهرستي الشيخ والنجاشي، وفيما ذكر رئيس الطائفة في مبحث العمل بخبر الواحد من كتاب العدّة، وما ذكره في آخر كتابي الأخبار، وغيرها بعين الاعتبار والاختبار، يقطع بأنّ أحاديث الكتب الأربعة وغيرها من الكتب المتداولة في

زماننا مكتوبة من أصول قدمائنا التي كانت مرجعهم في عقائدهم وأعمالهم، ويقطع بأنّ الطرق المذكورة في تلك الكتب إنّما ذُكرت لمجرّد التبرّك باتّصال السند وباتّصال سلسلة المخاطبة اللسانية إلى مؤلّفي تلك الأصول، ولدفع تعيير العامّة أصحابنا بأنّ أحاديثهم مأخوذة من أُصول قدمائهم وليست بمعنعنة» (الفوائد المدنيّة: ١١٨؛ وانظر: الحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة ٣٠: ٢٥٨).

إنّ ذلك شاهد على أنّ حركة الرجال والحديث والأسانيد عند الإماميّة جاءت لمجرّد دفع تعيير أهل السنّة، لا لأنّ عندهم علوماً بهذا المستوى، بل هذا ما نجده حتى عند النجاشي (٤٥٠هـ) الذي إنّما ألّف فهرسته لأجل دفع تعيير العلماء المخالفين في المذهب للإماميّة (رجال النجاشي: ٣)، وهذا كلّه يدلّ على أنّ وضع الشيعة للسند إنّما هو لدفع اتهامات أهل السنّة، وإلا ما وضعوا أسانيد أساساً، ولعلّ ذلك يشي بوضع واختلاق هذه الأسانيد أيضاً.

و ـ ولعلَّ هذا كلّه يهون أمام قول الحرّ العاملي عند تعرّضه لنقد الحديث الصحيح والتنويع الرباعي، قائلاً: «الرابع عشر: أنه يستلزم ضعف أكثر الأحاديث، التي قد علم نقلها من الأصول المجمع عليها، لأجل ضعف بعض رواتها، أو جهالتهم، أو عدم توثيقهم، فيكون تدوينها عبثاً، بل محرّماً، وشهادتهم بصحّتها زوراً وكذباً.. بل يستلزم ضعف الأحاديث كلّها عند التحقيق؛ لأنّ الصحيح ـ عندهم ـ: (ما رواه العدل، الإمامي، الضابط، في جميع الطبقات). ولم ينصّوا على عدالة أحد من الرواة، إلا نادراً، وإنما نصّوا على التوثيق، وهو لا يستلزم العدالة قطعاً، بل بينهما عموم من وجه، كما صرّح به الشهيد الثاني وغيره. ودعوى بعض المتأخرين: أنّ (الثقة) بمعنى (العدل، الضابط)، ممنوعة، وهو مطالب بدليلها. وكيف؟ وهم مصرّحون بخلافها؛ حيث يوثقون من يعتقدون

فسقه، وكفره وفساد مذهبه؟! وإنما المراد بالثقة: من يوثق بخبره ويؤمن منه الكذب عادة، والتتبّع شاهدٌ به، وقد صرّح بذلك جماعة من المتقدّمين والمتأخّرين. ومن المعلوم ـ الذي لا ريب فيه عند منصف ـ: أنّ الثقة تجامع الفسق، بل الكفر. وأصحاب الاصطلاح الجديد قد اشترطوا ـ في الراوي ـ العدالة، فيلزم من ذلك ضعف جميع أحاديثنا؛ لعدم العلم بعدالة أحد منهم إلا نادراً. ففي إحداث هذا الاصطلاح غفلة من جهات متعدّدة كما ترى» (تفصيل وسائل الشيعة ٣٠: ٢٥٩ ـ ٢٦٠).

ويقول المحدّث البحراني في سياق ردّه على التنويع الرباعي للحديث: «إنه لو تمّ ما ذكروه وصحّ ما قرّروه للزم فساد الشريعة وابطال الدين؛ لأنه متى اقتصر في العمل على هذا القسم الصحيح أو مع الحسن خاصّة أو بإضافة الموثق أيضاً، ورمي بقسم الضعيف باصطلاحهم من البين، والحال أنّ جلّ الأخبار من هذا القسم كما لا يخفى على من طالع كتاب الكافي أصولاً وفروعاً، وكذا غيره من سائر كتب الأخبار وسائر الكتب الخالية من الأسانيد. لزم ما ذكرنا وتوجّه ما طعن به علينا العامّة من أنّ جلّ أحاديث شريعتنا مكذوبة مزوّرة» (الحدائق الناضرة ١: ٢١؛ وانظر له: الدرر النجفية ٢: ٣٣٢).

هذان النصّان يدلّان على أنّه لو أريد إخضاع الحديث الشيعي لمعايير علم الحديث والدراية والنقد السندي لم يسلم فيه حديثٌ صحيح واحد بشهادة هذين الإمامين الكبيرين عندهم في الحديث، وهذا يدلّ على أنّ هذه الأحاديث لم توضع على أساس معايير علم الحديث والدراية والصناعة الحديثية.

ز ـ بل النصّ الأوّل للحرّ العاملي دالٌّ على أنّه ليست عند الإماميّة مشكلة في كون الرواة مبتدعة أو فسقة أو على مذاهب الضلالة والانحراف، بل بعض

رواتهم كان يشرب الخمر كمحمد بن أبي عباد وأبي حمزة الثمالي وعبد الله بن أبي يعفور وأبي هريرة البزاز والحميري الملقب بشاعر أهل البيت، ومنهم من رووا عنه وكان يلعب الشطرنج كحفص بن البختري، ومنهم من لا يجيد الصلاة وله من العمر ستين سنةً وهو من أكبر رواتهم، وهو حمّاد بن عيسى، ومنهم من سرق أموال المعصوم كعلي بن أبي حمزة البطائني وغيره، وغير ذلك كثير ممّا جاء في كتب الرجال عند الإماميّة أنفسهم.

إنّ حجم الرواة المجروحين عند الإماميّة أو من ورد فيهم الجرح والقدح والذم غير معقول، ويكفي أنه لم يسلم من الجرح عندهم لا جابراً الجعفي، ولا الحارث الأعور، ولا المغيرة بن سعيد، ولا زرارة بن أعين، ولا غيرهم من مشاهير رواتهم، بل يروون عن أئمّتهم لعنهم والتبرّؤ منهم، وقد لخّص الشيخ الطوسي أحوال رجالهم باعترافٍ مهم، يقول فيه: «..لأنّ كثيراً من مصنّفي أصحابنا وأصحاب الأصول ينتحلون المذاهب الفاسدة، وإن كانت كتبهم معتمدة» (الفهرست: ٣٢).

وقد تقدّم آنفاً كلام الحرّ العاملي في أنّهم يوثقون من يعتقدون فسقه وكفره وفساد مذهبه. بل إنّه يقول أكثر من ذلك: «..ومثله يأتي في رواية الثقات الأجلاء ـ كأصحاب الإجماع، ونحوهم ـ عن الضعفاء والكذابين، والمجاهيل، حيث يعلمون حالهم ويروون عنهم ويعملون بحديثهم، ويشهدون بصحّته» (تفصيل وسائل الشيعة ٣٠: ٢٠٦). فأيّ منهج علميّ حديثي هذا الذي يعتمد كلّ هذه المتناقضات والوهميّات؟!

ويذهب السيد محمد الصدر إلى أنّ علماء الرجال الشيعة لم يهتمّوا بالرواة الذين ليس لهم روايات فقهيّة، فإن كان للراوي روايات فقهية وغير فقهية استفدنا من

توثيقهم لتصحيح رواياته غير الفقهية في الكلام والتاريخ وغيرهما، وإلا طمره النسيان وصارت رواياته مجهولةً تبعاً لجهالته بنفسه (انظر: محمد الصدر، تاريخ الغيبة الصغرى: ٤٤ ـ ٤٥).

ح ـ يعزّز حالة الفوضى في الحديث عند الإماميّة أنّه لا يوجد شيء عندهم باسم تخريج الحديث، أو جمع طرق وأسانيد، بل يأتي أحدهم بمتن بإسناد من القرن الخامس مثلاً، ويأتي غيره قبله أو بعده من قرن آخر بنفس الإسناد لمتن آخر، ويروي من هو في القرن الثالث مثلاً عمَّن هو في القرن الخامس، وقد تجد اثنين من أصحاب كتبهم المعتمدة يُكثران الرواية من طريق شيخ، هذا يروي عنه ألف حديث أو أكثر، وذاك يروي نفس العدد أو أكثر عن نفس الشيخ، ثم لا يشتركان ولا في حديث واحد، كما ليس للإماميّة أسانيد متصلة عن رواة معروفين كما هي الحال عند أهل السنّة، يضاف إلى ذلك أنّ أصولهم الحديثية المسمّاة بالأصول الأربعمائة كلّها مفقودة اليوم ولا يوجد من كتب قدمائهم أيّ كتاب على الإطلاق، ولعلّ ذلك بسبب عدم اهتمامهم بكتب الحديث إلا في فترة متأخرة فلم يستنسخوها ويكثروا من تداولها إلا بعد أن أعوزتهم الحاجة إلى مناظرة أهل السنّة، فكيف يعقل فهم هذه المنظومة المتهافتة في الحديث الإمامي؟!

هذا هو ملخّص الإشكال الأساس والأهم على الحديث الإمامي، وقد جمعنا هذا الإشكال من أطراف كلمات الناقدين، بل أضفنا عليه في بعض المواضع (انظر: ابن تيمية، منهاج السنّة ١: ٥٨ ـ ٥٩، ٦٩، و٤: ١٨ ـ ١٩؛ وإحسان إلهي ظهير، بين الشيعة وأهل السنّة: ١٢١؛ والعلواني، مصادر التلقي وأصول الاستدلال العقديّة ١: ٤٣١، ٤٧٦ ـ ٤٨٥؛ والفرماوي، أصول الرواية عند الشيعة الإماميّة: ١٨٣ ـ ١٩٢، ٢٠٠ ـ ٢٠١، ٢٨١؛ وعدنان محمّد زرزور، السنّة النبويّة وعلومها

بين أهل السنّة والشيعة الإماميّة: ١٣٥ ـ ١٣٩، ٢٢٦ ـ ٢٣٨، وكثير من هذه الإشكالات مبثوث بكثرة في مواقع الشبكة العنكبوتيّة).

الموروث الحديثي والرجالي الإمامي، وقفات وتأمّلات في القراءات النقديّة

ولدراسة هذه الإشكالية بزواياها، لابد من فهم وتحليل مجموعة من الأمور، يمكن أن نضعها ضمن التعليقات التالية:

٢ـ ١ـ منهجيّة البحث بين السجال المذهبي ومنطق البحث العلمي

من الضروري أن نحدّد جهة بحثنا هنا، فنحن لا نخوض في سجال جدلي مذهبي لكي يسجّل شخصٌ على آخر نقطةً من تصريحات علمائه، كما هي الطريقة السائدة في الحوارات المذهبية، وإنّما نريد أن نتوصّل نحن بأنفسنا إلى مدى صحّة هذا الأمر أو ذاك، سواء صرّح علماء الفريقين به أم بعكسه، وهذا يعني أنّ النصوص التي نُقلت عن الحرّ العاملي والفيض الكاشاني والمحدّث النوري وغيرهم في تقييماتهم لواقع الحديث الشيعي يجب أن نُخضعها نحن بأنفسنا للبحث والتحليل، لنرى هل هي دقيقة أم لا؟ فهذا هو منهجنا في دراسة الموضوع هنا، ولهذا قلنا سابقاً بأنّ إلفاتنا نظرَ الباحث السنّي الناقد للحديث الشيعي إلى أشياء شبيهة موجودة في تجربته الحديثية وفي موروثه الحديثي لم يكن بقصد الإفحام الجدلي، وإنّما بقصد تنبيه وجدانه إلى أنّ الأمور التي يراها سلبيةً في الحديث الشيعي يوجد نماذج لها في الحديث السنّي، مما يعني أنّه كما استطاع هو أن يحلّ مشكلة تلك النماذج بعقل بارد وهادئ، فهذا يعني أنّه من الممكن أن تحلّ مثل هذا النماذج لو وجدت عند فريق مذهبيّ آخر بالعقل البارد نفسه.

يضاف إلى ذلك ما قلناه في بدايات تعليقاتنا المنهجية العامّة، من أنّ الاعتماد على نصوص الإخباريين لوحدهم ليس دقيقاً في فهم المشهد الحديثي عند الإماميّة؛ لأنّ الإخباريين كانت لديهم طريقتهم الخاصّة التي تركها علماء الإماميّة من الأصوليين وانتقدوها، وهذا يعني أنّه لابدّ من فهم كلماتهم في سياق توجّهاتهم الخاصّة؛ لأنّهم يمثلون مدرسةً في الفكر الشيعي، ولهذا لم يستطع الناقدون أن يعثروا على مثل هذه النصوص عند علماء الأصول، فالأصوليين لا يرون أنّ تطبيق مناهج الصناعة الحديثية يطيح بالروايات الشيعية، بل هم طبّقوا هذه الصنعة الحديثية وبقيت الروايات كثيرةً عندهم، كما سوف نرى بأنفسنا بعد قليل إن شاء الله تعالى.

٢ـ ٢ـ أنواع التوثيقات وتأثيرها على الوعي الرجالي

من اللازم أن نعرف أنّ علماء الإماميّة ـ لاسيما من تأخّر منهم ـ قد اعتمدوا على نوعين من التوثيقات:

أ ـ التوثيقات الخاصّة، وهي التي تكون في العادة مصرّحاً بها في كتب الرجال والجرح والتعديل، كما هو المتعارف عند الفريقين، وقد جاء في مصادر الإماميّة القديمة توثيق مئات الرواة عبر هذا الطريق بشكل واضح وصريح.

ب ـ التوثيقات العامّة، وهي تلك التوثيقات التي ينصّ عليها العلماء والنقّاد وجهابذة الحديث والرجال، فتستوعب داخلها مجموعةً من الرواة دون التصريح بأسمائهم بحيث يوثق كل واحدٍ منهم على حدة، وإنّما بذكر عنوان عام يشملهم ويستوعبهم.

ومن أمثلة ذلك ما جاء في مقدّمة كتاب (كامل الزيارة) للشيخ جعفر بن محمد

بن قولويه القمّي (٣٦٩هـ) حيث قال: «ولم أخرج فيه حديثاً روي عن غيرهم [أهل البيت] إذ كان فيما روينا عنهم من حديثهم ـ صلوات الله عليهم ـ كفاية عن حديث غيرهم، وقد علمنا أنّا لا نحيط بجميع ما روي عنهم في هذا المعنى ولا في غيره، لكن ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته، ولا أخرجت فيه حديثاً روي عن الشذّاذ من الرجال، يؤثر ذلك عنهم من المذكورين غير المعروفين بالرواية المشهورين بالحديث والعلم» (جعفر بن محمد بن قولويه القمي، كامل الزيارات: ٣٧).

فقد استفاد الحرّ العاملي من هذا النص توثيق ابن قولويه لرجال أسانيد روايات هذا الكتاب كافّة، والمحدّث النوري كأنه تراجع فذكر أنّها تفيد التوثيق لكن لإثنين وثلاثين شخصاً هم مشايخ ابن قولويه المباشرين، وعلى حساب الحرّ العاملي تكون النتيجة توثيق حوالي ٣٨٨ شخصاً على ما قيل (الحر العاملي، وسائل الشيعة ٣٠: ٢٠٢؛ وحسين النوري، خاتمة مستدرك الوسائل ٣: ٢٥٢ ـ ٢٥٧؛ ومحمد آصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٦٩؛ وباقر الإيرواني، دروس تمهيدية في القواعد الرجالية، القسم الثاني: ١٧٦؛ وجعفر السبحاني، كليات في علم الرجال: ٣٠٠).

ومن أمثلة ذلك أيضاً ما فعله الحرّ العاملي من توثيق جميع الرواة الواردين في تفسير علي بن إبراهيم القمي (تفصيل وسائل الشيعة ٣٠: ٢٠٢)، انطلاقاً من نصّ المقدّمة أيضاً حيث جاء فيها: «ونحن ذاكرون ومخبرون بما ينتهي إلينا ورواه مشايخنا وثقاتنا عن الذين فرض الله طاعتهم وأوجب ولايتهم ولا يقبل عملٌ إلا بهم، وهم الذين وصفهم الله تبارك وتعالى و..» (تفسير القمّي ١: ٤)، وإذا صحّ حساب العاملي يوثّق ـ كما قيل ـ ٢٦٠ رجلاً من الرواة (باقر الإيرواني، دروس

تمهيدية في القواعد الرجالية، القسم الثاني: ١٧٢)، وهذه الأرقام الكبيرة سوف تترك أثراً بالغاً في تصحيح النصوص وتأكيد ثبوتها.

وهكذا الحال في توثيقات أخرى شبيهة تعرّض لها العلماء في بحوثهم في (كلّيات علم الرجال وقواعده العامّة)، من قبيل توثيق جميع مشايخ النجاشي الذي تبنّاه السيد الخوئي، ومشايخ علي بن الحسن الطاطري الذين أحصوا فبلغوا خمسة وعشرين شيخاً، وكلّ مشايخ أحمد بن محمّد بن عيسى الأشعري، ومشايخ بني فضّال، وكلّ من روى عنه جعفر بن بشير البجلّي الوشاء، والذين أحصوا فبلغوا ١٠٣ رواة، وكلّ مشايخ محمد بن إسماعيل بن ميمون الزعفراني الثقة، وكذلك كلّ مشايخ محمد بن أبي بكر بن همام الكاتب الإسكافي، وأحمد بن محمد بن سليمان أبي غالب الزراري، وكذا كلّ من روى عنه أحد الثلاثة الذين لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة وهم ابن أبي عمير وصفوان والبزنطي، والذين أحصوا فبلغوا بعد حذف المتكرّر من الأسماء ٧٦٧ شخصاً، وكذلك توثيق كلّ من روى عنه أحد أصحاب الإجماع الذين يقارب عددهم العشرين شخصاً من كبار الرواة الأجلاء.. (انظر في هذه الطروحات: رجال السيد بحر العلوم ٤: ١٤٥ ـ ١٤٦؛ ومعجم رجال الحديث ١: ٥٠ ـ ٥١؛ وعرفانيان، مشايخ الثقات: ١٠٢ ـ ١١٧، ٢٠٢ ـ ٢٠٥؛ ومستدرك الوسائل ٣: ٤٧٥، ٧٧٧، الفائدة العاشرة؛ والنمازي، مستدركات علم رجال الحديث ١: ٢٤؛ والكجوري، الفوائد الرجالية: ١٠٦؛ والداوري، أصول علم الرجال: ٤٢٤ ـ ٤٤٢؛ وقد اشتبه الأمر على بعضهم، فظنّ أن تصحيح مرويّات أصحاب الإجماع معناه أنّه كلما وجدنا رواية فيها راوٍ من أصحاب الإجماع كانت صحيحة، وهذا كلام غير دقيق؛ لأنّ المقصود من تصحيح روايات أصحاب الإجماع ـ عند من يقول بهذه النظرية، وشخصيّاً لا

أقول بها وفاقاً للسيد الخوئي ـ هو أنّه لو صحّ السند إليهم لصحّت الرواية، فلابدّ من صحّة السند إليهم لتصحيح الحديث، فليلاحظ جيّداً. وتعداد من روى هؤلاء عنه يبلغ المئات. وغير ذلك).

وهذا يعني أنّ رصد اشتغالات الإماميّة في قضايا التوثيق والتضعيف لا يكفي فيه رصد التوثيقات الخاصّة لديهم، بل لابدّ من رصد التوثيقات العامّة أيضاً لنضمّها إلى الخاصّة فنرى كم هي مساهماتهم الرجاليّة في توصيف الرواة والحكم عليهم.

وظاهرة التوثيقات العامّة ليست مختصّةً بالإماميّة، بل لها وجود في علم الجرح والتعديل عند أهل السنّة، فقد ذكر ابن حجر ما نصّه: «..وإن كانت طويلة [يقصد الترجمة] اقتصرت على من عليه رقم الشيخين مع ذكر جماعة غيرهم، ولا أعدل عن ذلك إلا لمصلحة، مثل أن يكون الرجل قد عرف من حاله أنه لا يروي إلا عن ثقة، فإنني أذكر جميع شيوخه أو أكثرهم كشعبة ومالك وغيرهما» (تهذيب التهذيب ١: ٤ ـ ٥).

وقال في نصّ آخر يأخذ أهميّةً خاصّة: «لكن من عرف من حاله أنه لا يروي إلا عن ثقة، فإنّه إذا روى عن رجلٍ، وُصِفَ بكونه ثقةً عنده، كمالك وشعبة والقطّان وابن مهدي وطائفة ممّن بعدهم» (لسان الميزان ١: ١٥).

كما ذكر بعض الباحثين من أهل السنّة أنّ من يخرّج له الشيخان في الصحيحين على سبيل الاحتجاج ولم يُتكلم فيه بجرح، فذاك ثقة حديثه قويّ وإن لم ينصّ أحد على توثيقه، حيث اكتسب التوثيق الضمني من إخراج الشيخين أو أحدهما له على وجه الاحتجاج، وهما قد التزما بالصحّة وشرط راوي الصحيح العدالة وتمام الضبط، وهكذا الحال في غير الشيخين ممّن حاله حالهما (راجع: عبد العزيز بن

محمّد بن إبراهيم العبد اللطيف، ضوابط الجرح والتعديل: ٤٩، ٨١ ـ ٨٢، ١١٤).

ويكفي التعديل العام عند أهل السنّة للصحابة بنصوص عامّة فهموا منها التعديل وردت في الكتاب والسنّة، فنحن لو راجعنا كتب التعريف بالصحابة والرجال عند أهل السنّة، لرأينا أنّ عدداً وافراً من الصحابة، لاسيما صغارهم ومن تأخّر منهم، لم ينصّوا على توثيقه أو تعديله بصورة خاصّة، لكنّ هذا لا يعني أنّهم لم يقدّموا مساهمة رجالية في حقّهم، بل على العكس حيث أثبتوا في دراساتهم الموسّعة عدالة جميع الصحابة، فهذا من نوع التوثيقات العامّة أيضاً في بعض معانيه.

نستنتج ممّا تقدّم أنّ الحكم على الرواة بأنّهم ممّن لم يرد فيهم مدحٌ أو قدح ـ كما فعل الشيخ البهائي ـ لا يكفي فيه النظر في كتب الرجال من ناحية التوثيقات الخاصّة، والذي يبدو أنّه كان نظر الشيخ البهائي، بل لابدّ من النظر بعيون التوثيقات العامّة أيضاً، وظاهرة التوثيقات العامّة شهدت تطويراً كبيراً في علم الرجال الإمامي في القرون الأخيرة ونظّر علماء الجرح والتعديل الإمامية لها بقوّة وبحثوا عن تفاصيلها بما يراجع في مباحث القواعد العامّة في علم الرجال، وقد أشرنا لبعضها آنفاً في الهوامش المتقدّمة.

وما يدلّنا على أنّ نظر الشيخ البهائي كان للتوثيقات الخاصّة، أنّ العلماء التفتوا بقوّة للتوثيقات العامّة منذ الحرّ العاملي (١١٠٤هـ)، ولم يكن قد تنبّهوا لها كثيراً قبل ذلك، ومنه عصر الشيخ البهائي، والذي يشهد له أنّ البهائي أدرج أبا الحسين علي بن أبي جيد وأمثاله في هؤلاء الرواة الذين لم يرد فيهم مدحٌ ولا قدح، مع أنّ ابن أبي جيد يشمله على الأقلّ أحد أهم التوثيقات العامّة، وهو توثيق مشايخ النجاشي؛ لأنّه شيخٌ للنجاشي والطوسي معاً، وقد ذكر النجاشي أخذه منه في

رجاله، كما في ترجمته لمحمد بن الحسن بن فروخ الصفّار (رجال النجاشي: ٣٤٥).

وعليه، فما يقوله الناقد من أنّ عشرات الرواة الذين وقعوا في الأسانيد والطرق إلى الأصول والمصنّفات لم يذكروا عندهم بمدحٍ ولا قدح، ومع ذلك صحّحوا الروايات التي وقعوا في أسانيدها.. ما يقوله هذا الناقد غير صحيح؛ إذ إنّهم لم يمدحوا هؤلاء في التوثيقات الخاصّة، لكنّهم وثقوهم في التوثيقات العامّة، ولا فرق بين التوثيقين كما هو واضح، فيكون هؤلاء موثقين عندهم توثيقاً ضمنيّاً.

وعدم توثيق الشهيد الثاني أو البهائي لهؤلاء كان لأنّ التوثيقات الضمنيّة عرفت شهرتها النظريّة في علم الرجال الشيعي بعد هذين العالمين، وذلك مع الحرّ العاملي ومن بعده، وبهذا نستطيع فهم كلام البهائي وأمثاله وفي الوقت عينه ردّ الإشكال.

هذا كلّه بالنسبة إلى كثير من الشيعة المتأخرين، أمّا بالنسبة إلى المتقدّمين وبعض المتأخرين فسيأتي بيان منهجهم في التعامل مع النصوص والرجال.

٢ـ ٣ـ تفسير اضطراب الطوسي و.. في التعامل مع الحديث

فيما يتعلّق بنصّ الشهيد الثاني في العمل بالحديث الحسن وتذبذب الشيخ الطوسي في هذا السياق، يمكن القول بما ذكرناه مفصّلاً في كتابنا (نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي: ٩٧ ـ ١٦٤، ١٨١ ـ ١٨٥، ٢٠٧ ـ ٢١٢)، من أنّ الشيخ الطوسي هو أوّل علماء الإماميّة الذين ذهبوا إلى حجيّة خبر الواحد الظنّي صراحةً، وسائر علماء الإماميّة كانوا يعملون بالأخبار العلمية المطمأنّ بصدورها عندهم، وأنّ الشيخ الطوسي نفسه كان يقول بعدم حجيّة خبر الواحد الظنّي في النصف الأوّل من حياته، فيما بدأ تحوّله إلى حجيّة الخبر الظنّي بعد وفاة السيّد المرتضى (٤٣٦هـ).

وهذا يعني أنّ رفض الطوسي للعمل بالخبر الحسن لأنّه لا يفيد علماً ولا عملاً قد يرجع أحياناً إلى الحقبة التاريخية التي لم يكن يعتقد فيها بحجيّة خبر الواحد الظنّي، فيما عمله بالخبر الحسن يرجع إلى فترةٍ لاحقة حيث كان يعمل فيها بالخبر الظنّي، فلا يكون في الأمر اضطراب ناتج عن عدم وجود منهج في التصحيح، بل إنّ العدول المذكور له دورٌ في الأمر.

كما وقد قلنا هناك بأنّه حيث كانت نظرية الخبر الواحد الظنّي حديثة الظهور مع الشيخ الطوسي كان هناك اضطراب وعدم وضوح فيها حتى عنده ولذلك اضطربت كلماته في هذا الصدد، وهكذا الحال مع العلامة الحلي الذي شرع الاجتهاد الإمامي معه بالتعامل مع الأحاديث وفق التقسيم الرباعي للحديث، الأمر الذي أوقعه في تطبيقات متضاربة كما فصّلناه في محلّه هناك من الكتاب نفسه، فيما رأينا ارتفاع وتلاشي هذا التضارب مع الأجيال اللاحقة لمدرسة العلامة الحلي، لاسيما مع كلّ من الشيخ حسن صاحب المعالم (١٠١١هـ) والسيد العاملي صاحب المدارك (١٠٠٩هـ)، حيث كانا دقيقين جدّاً في عمليات التوصيف وفقاً للتقسيم الرباعي للحديث.

وعليه، فمرجع التضارب في تقييمات الطوسي والحلي أحياناً هو:

أ ـ العدول عن نظرية سابقة إلى نظرية جديدة، ممّا يُحدث فرقاً بين الرأيين، تماماً كفتاوى الإمام أحمد بن حنبل المختلفة، أو كفقه الإمام الشافعي في العراق وفي مصر، حيث اختلفت معالمه والكثير من تفاصيله.

ب ـ حداثة النظرية التي يُعمِلان تطبيقها في هذه الحالات المتضاربة، وهذا أمر طبيعي جدّاً في هذا السياق. هذا فضلاً عن أنّ غير واحد ممّا حسب من حالات التضارب ليس بتضارب، كما سوف يأتي في التعليق اللاحق قريباً فانتظر.

٢ـ ٤ـ (الصحيح) بين المتقدّمين والمتأخرين، فضّ الاشتباك

إنّ مشكلة بعض الدارسين للحديث الشيعي أنّه لم يحاول فهم طريقة تفكير محدّثي الإماميّة، وأصرّ فقط على إسقاط التجربة الحديثيّة السنيّة بحيث لو كانت الطريقة غير مشابهة لها حذو القذّة بالقذة وطابق النعل بالنعل لما كان لها قيمة.

١ ـ إنّ دراسة منهج الإماميّة المتقدّمين في تصحيح الروايات ـ كما مارسناها مفصّلاً في كتابنا الموسوم بنظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي ـ تفضي إلى القناعة بأنّ الصحّة في مصطلحهم تعني الثبوت، فالحديث الصحيح هو الحديث الثابت الحجّة الذي يُعمل به وتترتب عليه الآثار، وهذا يعني أنّ الصحّة تؤخذ بما لها من مفهوم فقهي وأصولي، لا بما لها من مفهوم حديثي. وعندما نحلّل منهجهم في كيفية إثبات صحّة الحديث نجد أنّهم لم يعتبروا السند العنصر الوحيد في التقييم، فالسند ضروريٌّ عندهم، لكنّه ليس هو العنصر الوحيد في الإثبات والنفي، وإنّما يرون إثبات الحديث رهينَ مجموعة من العناصر المتعدّدة التي يعضد بعضها بعضاً، على طريقة نقّاد التاريخ المعاصرين، حيث لا يعتمد علماء الإماميّة على مجرّد الأسانيد، بل يأخذونها بعين الاعتبار ويضمّون إليها تعاضد الأسانيد وكثرتها، وتعدّد مصادر الحديث، واعتماد المتقدّمين عليه بشكل كبير في مقام الاحتجاج والاستناد، إلى جانب عناصر القوّة في متنه.

وعبر هذه الطريقة كان يواجههم الحديث فيصحّحونه بهذا المعنى للصحّة، أي بمعنى الثبوت والقبول، لا بمعنى الصحيح المصطلح في علم الحديث فيما بعد؛ لأنّ الصحيح المصطلح في علم الحديث لم يتداولوه في كتبهم ومناهج تقييمهم للروايات في الفترات الأولى.

ولّما جاء العلماء المتأخرون واللاحقون ولاحظوا هذه الظاهرة اعتمدوا في

بعض الأحيان على عمل المتقدّمين بالحديث، من حيث إنّه يورث لهم القناعة بصحّته، بمعنى ثبوته، ولمّا أرادوا التعبير عن هذه الظاهرة انطلاقاً من محورية السند قالوا: إنّ السند وإن كان ضعيفاً بسببٍ من أسباب الضعف إلا أنّ ضعفه منجبرٌ بعمل مشهور العلماء به واحتجاجهم بمضمونه واستنادهم إليه، وهذا ما يعرف عند علماء الإماميّة بقاعدة جبر الخبر الضعيف بعمل المشهور أو قاعدة الجبر السندي.

وبهذا يعتمد المتأخّرون في تحصيل الركون إلى الخبر على عمل المتقدّمين، فيما يعتمد المتقدّمون على مجموعة عناصر ـ أحدها السند ـ يعضد بعضها بعضاً وتفيد تحصيل الوثوق والاطمئنان والسكينة بثبوت الخبر، فيكون هذا الخبر حينئذٍ صحيحاً بغيره لا بسنده فحسب، بمعنى أنّ صحّته لم تأتِ من مجرّد اعتماد السند، وإنّما من جملة عناصر أخرى، منها عملُ المتقدّمين، وقد يكون صحيحاً بسنده لكنّ الصحّة بالسند ـ بالمصطلح الحديثي ـ لها معنى أخصّ من الصحّة باستعمالات الإماميّة المتقدّمين.

طبعاً لم يوافق بعض العلماء المتأخرين من الإماميّة على جبر الخبر الضعيف السند بعمل المشهور من المتقدّمين، كالسيد أبي القاسم الخوئي (١٤١٣هـ)، لكنّ ذلك ينحصر في إطار موقف المتأخرين من الخبر، لا موقف المتقدّمين الذين لم يعتمدوا على عمل المشهور لوحده، وإنّما على جملة عناصر أفادتهم الوثوق والقناعة بصدور الخبر عن المعصوم.

٢ ـ إنّ فهم هذه العمليّة وطريقة التفكير الإمامي في هذا الموضوع يسهّل علينا فهم نصّي الشيخ البهائي والشهيد الثاني المتقدّمين وغيرهما، فليس في نصّ البهائي تناقض أو تهافت، وإنّما يشرح هذا الأمر الذي تحدّثنا عنه، فعندما يقول بأنّ رجال

السند لم يوثقوا أحياناً لكن مع ذلك صحّح العلماء الحديثَ، فهو يريد التصحيح بهذا المعنى الذي شرحناه، لا التصحيح بالمعنى الخاصّ المستخدم عند علماء الحديث من أهل السنّة اليوم مثلاً، فلا تناقض في كلامه إطلاقاً، ولا يعني كلامه أنّ علماء الشيعة يصحّحون أحاديثهم ـ بمعنى التصحيح بالمصطلح الخاص ـ وفي الوقت عينه لا يثبتون وثاقة رواة أحاديثهم، حتى يكون علماء الشيعة فاقدين لمنهجٍ صحيح في إثبات الروايات، فالشيء المهمّ لي هو التوصّل إلى منهج لإثبات صدور الروايات مهما أطلقنا المصطلحات هنا أو هناك.

وهكذا الحال في نصّ الشهيد الثاني حول تذبذب الشيخ الطوسي؛ فإنّه إذا كان المنهج المعتمد يدخل في الحسبان التصحيحَ بالقرائن ولا يقف عند السند فقط، وأراد الشهيد الثاني النظر إلى تطبيقات هذا المنهج عبر منهج المحدّثين القائم على التقسيم الرباعي فسيرى التناقض؛ لأنّه من الطبيعي أن تكون النسبة بين منهج المحدّثين ومنهج الفقهاء هي العموم والخصوص من وجه، فقد يصحّح الفقيه حديثاً بالقرائن ويكون ضعيف الإسناد، وقد يضعّف حديثاً بالقرائن ويكون صحيح الإسناد، فمن ينظر في عمل هذا الفقيه أو المحدّث المستخدم لمنهج القرائن بعيون المنهج الرباعي لتقسيم الحديث فمن الطبيعي أن يجد تهافتاً، لكنّ هذا التهافت قد يرتفع بنسبة كبيرة عندما نفهم طبيعة منهج المتقدّمين في التعامل مع الأمور، ومن هنا ركّز العلامة المامقاني على نظام القرائن في التصحيح والتضعيف، مفسّراً تخبّط كلمات الشيخ الطوسي في العمل بالضعيف تارةً وترك الصحيح أخرى بأنّه راجع إلى مرجعيّة القرائن في عمل الطوسي في مجال التصحيح والتضعيف (راجع: عبد الله المامقاني، مقباس الهداية ١: ١٨٣، ١٩٨ ـ ١٩٩).

وهذا هو معنى الصحّة في مقدّمة كتاب الفقيه للشيخ الصدوق، فهو ذكر أنّه

يحكم بصحّة أحاديث كتابه، لا بمعنى الصحّة باصطلاح المحدّثين، بل الصحّة باصطلاح الفقهاء والأصوليين، أي الأحاديث المعتبرة المعتمدة التي يجوز العمل عليها شرعاً، فلا تناقض بين حكمه بصحّة هذه الأحاديث وبين ذكره بعض الروايات المرسلة، وسيأتي بحول الله أنّ الخبر المرسل يمكن أن يكون صحيحاً ـ بمعنى الحجّة ـ بحسابات تقوية الحديث وتعضيده.

٣ ـ وهناك مسألة إضافيّة تتعلّق بعمل الطوسي وغيره من علماء الإماميّة الفقهاء، وهي أنّ للطوسي شخصيّتين: حديثية وفقهيّة، فهو من جهة محدّث إمامي ومن جهة أخرى فقيه إمامي، والجميع يعرف عند السنّة والشيعة ـ وعند السنّة بطريق خاصّ ـ أنّ المعايير في العمل تختلف بين الفقهاء والمحدّثين، ولهذا الأمر شواهد كثيرة جدّاً، فقد قال ابن دقيق العيد (٧٠٢هـ) عند حديثه عن تعريف الحديث الصحيح: «.. ومداره بمقتضى أصول الفقهاء والأصوليين على صفة عدالة الراوي، العدالة المشترطة في قبول الشهادة على ما قرّر من الفقه، فمن لم يقبل المرسل منهم زاد في ذلك أن يكون مسنداً، وزاد أصحاب الحديث أن لا يكون شاذاً ولا معلّلاً، وفي هذين الشرطين نظرٌ على مقتضى مذهب الفقهاء؛ فإنّ كثيراً من العلل التي يعلّل بها المحدّثون الحديث لا تجري على أصول الفقهاء..» (تقي الدين بن دقيق العيد، الاقتراح في بيان الاصطلاح: ٥).

وقال الحازمي (٥٨٤هـ): «ينبغي أن يعلم أنّ جهات الضعف متباينة متعدّدة، وأهل العلم مختلفون في أسبابه، أمّا الفقهاء فأسباب الضعف عندهم محصورة، وجلّها منوط بمراعاة ظاهر الشرع، وعند أئمّة النقل أسباب أَخَر مرعيّة عندهم، وهي عند الفقهاء غير معتبرة» (شروط الأئمّة الخمسة (ضمن ثلاث رسائل في علم مصطلح الحديث): ١٧٣).

وهذا يعني أنّه من الممكن أن يكون الشيخ الطوسي في كتبه الفقهيّة قد جرى على منوال الفقهاء الذين تختلف طرائقهم وشروطهم في العمل بالرواية ولو الضعيفة عن شروط المحدّثين، فلا يمكن محاكمته بوصفه محدّثاً على الدوام.

وسيأتي ـ إن شاء الله تعالى ـ أنّ بعض أئمّة الحديث والفقه عند أهل السنّة قد حكموا بضعف بعض الأحاديث من الزاوية الحديثية، لكنّهم أخذوا بها من الزاوية الفقهيّة.

٢ـ ٥ـ الشيعة بين اللامنهج، والمنهج غير الحديثي

وقد يناقش ناقدٌ هنا فيقول: إنّ هذا المنهج الذي شرحتموه وتعمل به الكثير من الدراسات التاريخية اليوم، يختلف عن مناهج المحدّثين من أئمّة الإسلام، تلك المناهج الدقيقة العميقة التي جعلت الحديث راسخاً في إثباته عند أهل السنّة، فما قلتموه هو عين إشكالنا، وهو أنّ الإماميّة اعتمدوا طرقاً لا علاقة لها بالصنعة الحديثية؛ لأنّ الصنعة الحديثية تستدعي مناهج التصحيح وفق طرق علماء الحديث، وهذه المناهج التي أشرتم إليها لا ترقى إلى مستوى الإثبات المضارع لمناهج المحدّثين السنّة، فثبت أنّ مناهج التصحيح الشيعيّة لم تقم على أصول التصحيح والتضعيف في الصناعة الحديثية، وإنّما على موافقة الحديث لأصول الشيعة ومخالفته لأهل السنّة ونحو ذلك من المعايير المذهبيّة والطائفيّة لا المعايير العلميّة والحديثية.

وللجواب عن هذه المداخلة النقديّة، وتكملة جواب الموضوع الأوّل ـ فقدان منهج التصحيح والتضعيف عند الإماميّة ـ يمكن القول:

أولاً: هناك فرق بين أن نقول بأنّ الشيعة لا منهج لهم في التصحيح والتضعيف

وبين أن نقول بأنّ منهجهم لا يطابق الصنعة الحديثية المعمول بها عند أهل السنّة، ونحن كنّا نجيب من يعتقد بأنّ الشيعة لا منهج لديهم في التصحيح والتضعيف أساساً وإنّما يعملون بما يوافق آراءهم دون وجود منهج محدَّد، وقد تبيّن أنّ المنهج موجود وقد شرحناه بالإجمال العام آنفاً، وهو يقترب من مناهج النقد الجديدة ومناهج الفقهاء أيضاً.

ثانياً: إنّ رفض الإماميّة للأحاديث التي لا تنسجم مع أصولهم، ليس بدعاً من العمل الحديثي، فلطالما رفض المحدّثون وعلماء الرجال وجهابذة الجرح والتعديل الأحاديث؛ لأنّها من وجهة نظرهم تعارض ما هو الصحيح المقطوع به عندهم، فكم من مرّة ردّ أئمة الجرح والتعديل السنّة روايات راوٍ أو ضعّفوه لما يرويه في جرح الصحابة وتفسيقهم؟! وكم من مرّة طعنوا في روايات؛ لأنّها تحوي عقائد فاسدة لا يمكن أن تصدر عن الرسول المعصوم كتحريف القرآن الكريم أو غير ذلك؟ وإلا فما معنى نقد المتن عند العلماء؟! أليس نقد المتن طرحاً للأحاديث لأنّ الناقد يراها تخالف الأصول الإسلاميّة التي يعتقد هو بها؟! أليس تصحيح الحديث بالمعنى الخاصّ لمصطلح الصحيح يقوم على عدم وجود مشكلة في المتن؟! فلماذا حقّ لغير الإمامي أن يرفض الأحاديث التي تحكي عن أمور مخالفة لما يراه صحيح الاعتقاد والشرع، فيما كان فعل الإماميّة في هذا الأمر انحيازاً مذهبيّاً وتطرّفاً طائفيّاً وفراغاً منهجيّاً؟!

إنّ القضيّة في تقديري هي أنّ الحقّ مع الجميع من حيث المبدأ، غاية الأمر أنّه لو أريد مناقشة الإماميّ أو مناقشة غيره فلتكن هذه المناقشة في تلك الأصول التي يراها صحيحةً، والتي يعرض عليها الأحاديث لينقدها من حيث المتن.

٢ـ ٦ـ الشيعة وظاهرة ترك الحديث الموافق للسنّة

أمّا حديث الناقدين عن أنّ الإماميّة تترك الحديث لمجرّد موافقته لأهل السنّة فهذا غير صحيح؛ إذ لو تركت الإماميّة الأحاديث لمجرّد موافقتها لأهل السنّة للزم من ذلك عدم اشتراك الفريقين في شيء، مع أنّ هناك عدداً هائلاً من الأحاديث المشتركة بينهما، وكذلك من العقائد وقضايا الفقه وأصول الفقه والتاريخ والتفسير والأخلاق وغير ذلك، فكيف تصاغ القضيّة وكأنّها قاعدة عند الإماميّة في هذا السياق؟!

إنّ المعروف بين الإماميّة استخدام قاعدة ترك ما وافق أهل السنّة من الروايات فقط عندما تتعارض روايتان وردتا عن أهل البيت خاصّة، فهم يحملون الرواية الموافقة لأهل السنّة على التقيّة، لا لعقدة ذاتية في هذا المجال، بل لأنّهم يرون أنّ أهل البيت كان يجوز لهم ـ نتيجة الظروف القاهرة ـ أن يقولوا ما ليس من الشرع، حفاظاً على الحقّ وعلى المؤمنين الصادقين، وينطلقون في ذلك من روايات موجودة عندهم في هذا المجال.

نعم بعض علماء الإماميّة أخذ هذا الأمر قاعدةً عامّة لا لأجل التقيّة، ولكنّ هذا القول نادرٌ غير مشهور أبداً على الإطلاق، وكلّ من يدّعي شهرته عليه أن يثبت ـ ولو بشاهد بسيط ـ هذا الأمر.

تجدر الإشارة إلى أنّني شخصيّاً بحثت في نظرية طرح ما وافق أهل السنّة من الأحاديث، وتوصّلت شخصيّاً إلى بطلان هذا المعيار أساساً بكلّ معانيه، ممّا يراجع في محلّه.

٢ـ ٧ـ محاولة في إثبات تطابق المنهج الحديثي الشيعي والسنّي

إنّنا نترقّى هنا، ونرى أنّ منهج الإماميّة في التصحيح لا تخلو منه الصنعة

الحديثيّة عند أهل السنّة أنفسهم في بعض الأحيان لو تأمّلنا قليلاً في ذلك، وأنّه ليس غريباً عنها أو منفيّاً بها.

وقد كان ذكر الشيخ محمّد حسن المظفر (انظر: دلائل الصدق ١: ٤٣ ـ ٤٤) ـ ناقداً على علماء أهل السنّة كالبخاري والنسائي وغيرهما ـ أنّهم احتجّوا بروايات رواة ضعّفوهم هم بأنفسهم في مواضع أخر، فكيف يمكن الاعتماد على مثل هذه المشاريع الحديثية المتهافتة؟! وإشكاله يُشبه إشكال الناقد هنا، لكنّ بعض مديات هذا الإشكال غير وارد عندما نفهم العناصر المساعدة في تصحيح الحديث، ممّا سنشير لبعضه قريباً إن شاء الله.

وعلى أيّة حال، سأعطي بعض العيّنات على هذا الأمر الذي يصلح نقداً على الناقد هنا وعلى الشيخ المظفّر معاً؛ لنعرف أنّ الفريقين ـ الشيعة والسنّة ـ يشتركان في قدرٍ ما في هذه النقطة بالذات:

٢ ـ ٧ ـ ١ ـ نظريّة مدار الحديث عند الشيعة والسنّة

العيّنة الأولى: إنّ المشتغلين بالحديث من أهل السنّة يستخدمون فكرة التعاضد بين الأحاديث والطرق، ويرتّبون عليها تصحيح الحديث حتى بالمعنى الخاصّ المصطلح، فعندما نبحث عن مدار الحديث ومخرجه، ونترك الطرق التي توصلنا إلى هذا المخرج ونركّز على المخرج ومن قبله وصولاً إلى المعصوم، فهذا يعني اعتماد طريقة التعاضد لا التصحيح بالطريقة الخاصّة عبر شهادات التعديل.

فالكثير من المشتغلين بالحديث اليوم يرون أنّ من بعد المخرج زماناً إن تعدّدت الطرق إليه ولم يكن في الطرق من هو متّهمٌ أو كذاب أو فيه شبهة ما، أمكن تجاهل الرواة الواقعين بعد المخرج والبدء بالبحث في السند من المخرج وما قبله وصولاً

إلى المعصوم، وهناك من يرى أنّه لابد من البحث فيمن تحت المدار، فإن اتفق من دون المدار على السند والمتن، وكان عددهم يسيراً كأربعة أو أزيد أو أنقص بقليل، وكلّهم من غير المشهورين بالعدالة والضبط، فلابد من البحث فيهم، والنظر في درجتهم. وإن كانوا مشهورين بذلك أو بعضهم، فلا حاجة للبحث عادة، لكن إن شكّلوا عدداً كبيراً كعشرة رواة مثلاً، فعادةً ما تقلّ ضرورة البحث في درجتهم. أمّا إذا اختلفوا في المتن فلابد من البحث في كل راو راو، عن لفظه ودرجته وعلاقته بالمدار، وما إلى ذلك.

ماذا يعني هذا الكلام؟ هذا معناه أنّه لو عثرنا على خمسة طرق مثلاً إلى المدار وكان بينهم بعض المشاهير الموثقين ولم يكن الباقي من المتهمين بالكذب، لم نعد بحاجة إلى التحقيق في الرواة الواقعين بعد المدار. أليس هذا تصحيحاً لهذه الأسانيد وفقاً لقانون التعاضد وتحصيل الوثوق؟!

إنّ هذا هو ما عملت به الإماميّة قديماً، فكتاب زرارة مثلاً كان يصلهم بطرق كثيرة ومتعدّدة تحصّل لهم الوثوق فلم يبحثوا سوى عن زرارة ومن قبله زماناً إلى الإمام، فتعدّد الطرق كان أحد أسباب الوثوق، وهذا هو ما قصده مثل الشيخ محمّد أمين الاسترآبادي من أنّ الطرق التي ذكرها الطوسي والصدوق وغيرهما إلى أصحاب الأصول والمصنّفات في القرن الثالث والثاني الهجريين هي طرق تبرّكيّة ذكرت حتى لا يظنّ من هو خارج إطار الطائفة الإماميّة أنّهم لا أسانيد لهم، لا بمعنى أنّهم لا اهتمام لهم بالسند، بل بمعنى أنّ الطرق هذه لوفرتها حصّلت قانون المدار ومن تحته، فلو حذفت هذه الطرق بالكليّة سيؤدّي ذلك إلى سقوط قطعة من السند ويفضي إلى وقوع الإرسال.

ودليل وفرة هذه الطرق عند الإماميّة هو ما قاله الشيخ النجاشي في مقدّمة

كتابه: «وقد جعلت للأسماء أبواباً على الحروف ليهون على الملتمس لاسمٍ مخصوص منها. [وها] أنا أذكر المتقدّمين في التصنيف من سلفنا الصالح، وهي أسماء قليلة، ومن الله أستمدّ المعونة، على أنّ لأصحابنا ـ رحمهم الله ـ في بعض هذا الفنّ كتباً ليست مستغرقة لجميع ما رسمه، وأرجو أن يأتي في ذلك على ما رسم وحدّ، إن شاء الله [تعالى]. وذكرت لرجلٍ طريقاً واحداً حتى لا يكثر (تكثر) الطرق، فيخرج عن الغرض» (رجال النجاشي: ٣).

وما قاله الشيخ الطوسي في المشيخة: «.. والآن، فحيث وفّق الله تعالى للفراغ من هذا الكتاب، نحن نذكر الطرق التي يتوصّل بها إلى رواية هذه الأصول والمصنّفات، ونذكرها على غاية ما يمكن من الاختصار؛ لتخرج الأخبار بذلك عن حدّ المراسيل وتلحق بباب المسندات» (تهذيب الأحكام ١٠: ٥، المشيخة).

وكذلك ما قاله الشيخ الصدوق في مقدّمة الفقيه: «أما بعد فإنه لما ساقني القضاء إلى بلاد الغربة، وحصلني القدر منها بأرض بلخ من قصبة إيلاق، وردها الشريف الدين أبو عبد الله المعروف بنعمة.. فذاكرني بكتاب صنّفه محمد بن زكريا المتطبّب الرازي وترجمه بـ(كتاب من لا يحضره الطبيب)، وذكر أنه شاف في معناه، وسألني أن أصنّف له كتاباً في الفقه والحلال والحرام، والشرايع والأحكام، موفياً على جميع ما صنّفت في معناه وأترجمه بـ (كتاب من لا يحضره الفقيه)، ليكون إليه مرجعه، وعليه معتمده.. فأجبته ـ أدام الله توفيقه ـ إلى ذلك؛ لأني وجدته أهلاً له، وصنّفت له هذا الكتاب بحذف الأسانيد؛ لئلا تكثر طرقه وإن كثرت فوائده. ولم أقصد فيه قصد المصنّفين في إيراد جميع ما رووه، بل قصدت إلى إيراد ما أفتي به وأحكم بصحّته، وأعتقد فيه أنه حجّة فيما بيني وبين ربي ـ تقدّس ذكره وتعالت قدرته ـ وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة، عليها المعوّل وإليها المرجع،

مثل كتاب حريز بن عبد الله السجستاني، وكتاب عبيد الله بن علي الحلبي، وكتب علي بن مهزيار الأهوازي، وكتب الحسين بن سعيد، ونوادر أحمد بن محمد بن عيسى، وكتاب نوادر الحكمة تصنيف محمد بن أحمد بن يحيى بن عمران الأشعري، وكتاب الرحمة لسعد بن عبد الله، وجامع شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد رضي الله عنه، ونوادر محمد بن أبي عمير، وكتب المحاسن لأحمد بن أبي عبد الله البرقي، ورسالة أبي ـ رضي الله عنه ـ إليّ، وغيرها من الأصول والمصنّفات التي طرقي إليها معروفة في فهرس الكتب التي رُوِيُتها عن مشايخي وأسلافي..» (كتاب من لا يحضره الفقيه ١: ٢ ـ ٤)، إذا فهمنا من حذف الأسانيد في كلام الصدوق حذف تكرار الطرق وتعدادها، لا حذفها في الداخل لتُذكر مختصرةً في المشيخة.

فإنّ هذه النصوص الثلاثة وغيرها تدلّ على أنّ الطوسي والنجاشي والصدوق كانت لديهم طرق متعدّدة لأصحاب الكتب والمصنّفات، وأنّهم ذكروا بعضها هنا لكي لا تكون هذه الروايات التي قدّموها مرسلةً، وهذا يؤكّد وفرة الطرق، وإمكانية اعتمادهم على هذا التعدّد في تعضيد الأحاديث. ولعلّه لذلك لم ينصّوا على وثاقة بعض المشاهير الذين وقعوا في هذه الطرق المعتضدة.

لست أريد هنا الانتصار لفكرة تعاضد طرق الأصول والمصنّفات الموجودة في كتب الطوسي وغيره، ولا الانتصار لفكرة الاستغناء عن البحث فيمن هو تحت المدار، فوجهة نظري الشخصيّة في هذا الموضوع قد تكون مختلفة، لكن ما أريد قوله هو أنّ طريقة المدار تشبه ما تحدّثنا به عن طريقة علماء الإماميّة، فعندما يصحّح السنّي مثلاً روايةً مع أنّ من تحت المدار لم يجر تعديله بالنص فلا فرق بينه وبين الإمامي الذي تحدّث عنه البهائي أنّه يصحّح بعض الروايات لرواة لم يقعوا محلاً لنص معدِّل لهم، فإنّ الأشخاص الذين ذكرهم البهائي كابن أبي جيد يقعون

عادةً قبل المدار في الأحاديث الإماميّة، وهم الذين يكونون عادةً في طبقة ما يسمّى عند الإماميّة بمشايخ الإجازة، وهو ما يشبه أيضاً نظريّة التعويض في الأسانيد التي طرحها متأخّرو الإماميّة، وفي ظنّي لو أراد الإماميّة تطبيق فكرة مدار الحديث لصحّحوا جملةً من رواياتهم التي حكموا بعدم صحّتها.

وقد تقول: حذف الصدوق للأسانيد لئلا تكثر الطرق ليس سبباً كافياً عند أهل الحديث لقبول الحديث، و لا نرتضي حديثاً بدون زمام ولا خطام، ثم ننسبه إلى رسول الله، ونقيم عليه ديننا! فما يكون صحيحاً عند محدّث قد لا يكون صحيحاً عند آخر. وهذا يدلّ على أنّ الإماميّة قومٌ أعجزهم الإسناد؛ لعلمهم بأنّ هناك نقاداً سبروا الرجال ومحصوهم، وعرفوا الطرق وخبروها، وبيّنوا صحيحها من سقيمها، فخافوا إن هم سمّوا رجالاً أن يُفضَحوا، فأتوا بأحاديثهم ورواياتهم هكذا لا يعرف سندها ولا رجالها، وذلك ليتسنّى لهم أن يضعوا من الحديث ما يحلو لهم.

والجواب: لو كان هذا صحيحاً فلماذا وجدنا لهم في مجمل كتبهم عشرات آلاف الأحاديث المسندة، فلو كانوا يخافون من الإسناد وأعجزهم ذلك، وخافوا من أن ينفضح أمرهم، فلماذا وجدنا كلّ هذه الأسانيد عندهم؟! إنّني أوافق الناقد هنا على أنّ الصدوق كان يحسن به أن يذكر الطرق أيضاً إلى مجموعة الروايات التي لم يذكر لها طرقاً، وهي ليست كلّ الكتاب بل بعضها، لكنّ الصدوق اعتذر عن ذلك بأنّ الكتب مشهورة في الطائفة، فهل نحن اليوم بحاجة إلى طرق لكتاب البخاري ومسلم؟ إنّ الكتب عندما تكون مشهورة متداولة معروفة داخل مذهب قد يغني ذلك عن ذكر الطريق إليها لتعدّد الطرق ووفرتها، وهذا ما نفعله نحن اليوم مع كثير من الكتب الكبرى عند المسلمين في الحديث وغيره، فلا ينبغي المبالغة في فهم

كلام الصدوق هنا وتحميله أكثر من حالته الطبيعيّة، حتى لو لم نوافقه على خطوته هذه التي فعلها في بعض روايات أحد كتبه، لا في كلّ رواياته ولا في كلّ كتبه.

٢ـ ٧ ـ ٢ ـ ظاهرة تقوية الضعيف بالشواهد والمتابعات عند الفريقين

العيّنة الثانية: وإذا تركنا فكرة مدار الحديث إلى فكرة أخرى، وهي تقوية الحديث لو كان ضعيفاً، سنجد لها وجوداً حتى عند أهل السنّة أنفسهم، فإنّ العلماء يتحدّثون عن تقوية الحديث الضعيف بالمتابعات، وهي تعدّد الطرق التي توصل إلى الحديث روايةً عن نفس الصحابي، سواء كانت متابعات تامّة أم قاصرة، وكذلك تقويته بالشواهد وهي الطرق الأخرى للحديث التي تختلف في الصحابي لكنّها تتفق في المعنى.

وقد شرطوا أن لا يكون هناك احتمال الاتحاد في الطرق، وقد استدلّ بعضهم على ذلك بتقوية شهادة المرأة بالأخرى في القرآن الكريم (البقرة: ٢٨٢) (محمد بن عمر بن سالم بازمول، تقوية الحديث الضعيف بين الفقهاء والمحدّثين: ١٧)، وهذا هو الحديث المقبول.

يقول ابن حجر: «والمقبول عند أهل الحديث، ما اتصل سنده وعدلت رجاله، أو اعتمد بعض طرقه حتى يحصل له القوّة بالصورة المجموعة، ولو كان كلّ طريق منها لو انفردت غير قوية.. وبهذا يظهر عذر أهل الحديث في تكثيرهم طرق الحديث الواحد ليعتمد عليه، إذ الإعراض عن ذلك يستلزم ترك الفقيه العمل بكثير من الأحاديث اعتماداً على ضعف الطريق التي اتصلت إليه» (ابن حجر، قوّة الحجاج في عموم المغفرة للحجّاج: ١٢).

وهكذا في قضيّة الشواهد مع المتابعات، يقول ابن تيمية: «.. أنّ تعدّد الطرق

مع عدم التشاعر أو الاتفاق في العادة يوجب العلم بمضمون المنقول، لكنّ هذا يُنْتَفَعُ به كثيراً في علم أحوال الناقلينَ. وفي مثل هذا يُنْتَفَعُ برواية المجهول وَالسَّيِّئِ الحفظ وبالحديث المرسل ونحو ذلك؛ ولهذا كان أهلُ العلم يَكتبون مثل هذه الأَحاديث ويقولون: إنَّهُ يَصْلُحُ للشواهد والاعتبار ما لا يَصْلُحُ لغيره، قال أَحْمَد: قد أكتب حديث الرجل لأَعْتَبِرَه، ومثّلَ هذا بعبد الله بن لَهِيعَةَ قاضي مصرَ؛ فإنَّهُ كان من أكثرِ الناسِ حديثاً ومن خِيَار الناسِ؛ لكن بسببِ احتراق كتبه وقع في حديثه المتأخِّر غَلَطٌ فصار يَعْتَبِرُ بذلك وَيَسْتَشهِدُ به، وكثيراً ما يقترنُ هو واللَّيْثُ بن سعد واللَّيثُ حُجَّةٌ ثَبَتٌ إمامٌ. وكما أنَّهم يستشهدون ويعتبرون بحديث الذي فيه سُوءُ حِفظٍ فإنَّهم أيضاً يُضَعِّفُونَ مِن حديثِ الثقة الصدوق الضابط أشياءَ تَبَيَّنَ لهم أَنَّه غَلِطَ فيها بأمورٍ يستدلّون بها ويُسَمُّونَ هذا علم عِلَلِ الحديث» (ابن تيمية، مجموعة الفتاوى ١٣: ٣٥١ ـ ٣٥٢).

وقال البيهقي (٤٥٨هـ): «وروينا عن خالد بن معدان أنّ رسول الله [صلى الله عليه وسلم] قال: فضلت سورة الحج على القرآن بسجدتين. وهذا المرسل إذا انضمّ إلى رواية ابن لهيعة صار قويّاً» (معرفة السنن والآثار ٢: ١٥٣).

ألا يتطابق هذا المنهج مع النصوص التي نقلها الناقد عن علماء الشيعة ليدينهم بها؟!

٢ ـ ٧ ـ ٣ ـ تقوية الضعيف بالعمل سنيّاً أو قانون الجبر السندي شيعيّاً

العيّنة الثالثة: تقوية الحديث الضعيف بالعمل عليه، والذي هو نفسه قاعدة الجبر السندي التي يعمل عليها علماء الإماميّة.

يقول الشيخ ابن تيمية: «وقال النوفلي: سمعت أحمد يقول: إذا روينا عن

رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ في الحلال والحرام والسنن والأحكام شددنا في الأسانيد، وإذا روينا عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ في فضائل الأعمال وما لا يرفع حكماً فلا نصعّب. قال القاضي: قد أطلق أحمد القول بالأخذ بالحديث الضعيف، فقال مهنا: قال أحمد: الناس كلّهم أكفاء إلا الحائك والحجّام والكساح. فقيل له: تأخذ بحديث: «كلّ الناس أكفاء إلا حائكاً أو حجاماً»، وأنت تضعّفه؟! فقال: إنما نضعّف إسناده، ولكن العمل عليه. وكذلك قال في رواية ابن مشيش وقد سأله عمّن تحلّ له الصدقة، وإلى أيّ شيء تذهب في هذا؟ فقال: إلى حديث حكيم بن جبير. فقلت: وحكيم بن جبير ثابت عندك [في الحديث]؟ قال: ليس هو عندي ثبتاً في الحديث. وكذلك قال مهنا: سألت أحمد عن حديث معمر عن الزهري عن سالم عن ابن عمر عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ أنّ غيلان أسلم وعنده عشر نسوة. قال: ليس بصحيح، والعمل عليه، كان عبد الرزاق يقول: معمر عن الزهري مرسلاً. قال القاضي: معنى قول أحمد «ضعيف»، على طريقة أصحاب الحديث؛ لأنهم يضعّفون بما لا يوجب التضعيف عند الفقهاء كالإرسال والتدليس والتفرّد بزيادة في حديث لم يروها الجماعة، وهذا موجود في كتبهم» (المستدرك على مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٢: ٨٩ ـ ٩٠).

فإذا كان أحمد يعمل بروايات يضعّف هو أسانيدها دون أن يكون فعله هذا تهافتاً أو تناقضاً، فلماذا كان فعل الشيخ الطوسي وغيره من علماء الإماميّة تناقضاً وفقداناً للمنهج واعتماداً على خلاف الصنعة الحديثية؟!

إنّ هذا يعني أنّ رواية الأحاديث الضعيفة تفيد لأخذها شاهداً تعتضد بها أحاديث أخر، ويمكن البناء عليها بعد الاعتضاد، ومثل هذا كثير جدّاً في كتب الحديث وعمل المحدّثين والفقهاء من أهل السنّة لا يسعنا استقصاؤه هنا. ولهذا

اعتبر الترمذي الكثير من الأحاديث من الحسن رغم أنّها ليست تامّةً من حيث الإسناد؛ لما لها من الشواهد والمتابعات ونحو ذلك، وأحيل القارئ هنا على ما كتبه الشيخ عبد الفتاح أبو غدّة في تتماته للتعليقات على كتاب الأجوبة الفاضلة للهندي، حيث يجد شيوع الأخذ بالأحايث المقبولة لعمل العلماء بها وأمثال ذلك (الأجوبة الفاضلة: ٢٢٨ ـ ٢٣٨).

٢ ـ ٧ ـ ٤ ـ الصحيح لغيره والحسن لغيره، وتقارب مناهج الفريقين

العيّنة الرابعة: إنّ المحدّثين أنفسهم طرحوا فكرة الصحيح لغيره والحسن لغيره، وليس هذا إلا تقويةً في الأحاديث بعضها ببعضها الآخر أو بالقرائن، يقول ابن حجر: «فإن خفّ الضبط مع بقية الشروط المقدّمة في الصحيح، فالحسن لذاته، وبكثرة الطرق يصحّح، فيسمّى الصحيح لغيره» (نخبة الفكر (مدرج في كتاب سبل السلام للصنعاني) ٤: ٢٢٩).

ويقول الشيخ الألباني (١٤٢٠هـ): «اعلم أنّ فنّ التخريج ليس غايةً في نفسه عند المحقّقين من المحدّثين، بحيث يقتصر أمره على أن نقول مخرج الحديث: أخرجه فلان وفلان و.. عن فلان عن النبي (صلى الله عليه وسلم)، كما يفعله عامّة المحدّثين قديماً وحديثاً، بل لابد أن يضم إلى ذلك بيانه لدرجة كونه ضعيفاً، فإنه والحالة هذه لابد له من أن تتبع طرقه وشواهده، لعله يرتقي الحديث بها إلى مرتبة القوّة، وهذا ما يعرف في علم الحديث بالحسن لغيره، أو الصحيح لغيره. وهذا في الحقيقة من أصعب أنواع علوم الحديث وأشقّها؛ لأنه يتطلّب سعةً في الاطلاع على الأحاديث والأسانيد في بطون كتب الحديث مطبوعها ومخطوطها، ومعرفةً جيدة بعلل الحديث وتراجم رجاله، أضف إلى ذلك دأباً وجلداً على البحث، فلا

جرم أنه تقاعس عن القيام بذلك جماهير المحدّثين قديماً، والمشتغلين به حديثاً، وقليلٌ ما هم» (إرواء الغليل ١: ١١).

وهذا كلّه يعني أنّ الصحيح على نوعين: صحيحٌ اصطلاحي وصحيحٌ مطلق، فالمطلق يدخل فيه الصحيح الاصطلاحي مع الصحيح لغيره، والحسن، والحسن لغيره، ومن المعلوم أنّ الحسن لغيره يعني تضافر الأدلّة الضعيفة ضعفاً غير شديد. أما الصحيح الاصطلاحي فيعني رواية الثقة الضابط عن مثله من مبتدأ الإسناد إلى منتهاه من غير شذوذ ولا علة (انظر: حسن بن فرحان المالكي، نحو إنقاذ التاريخ الإسلامي: ٢٥٠).

وأمام هذا المشهد كلّه، لا يقف النشاط الحديثي عند حدود الصحيح الاصطلاحي حتى نحكم على الآخرين به، وإنّما القضيّة مفتوحة على تنوّع وتعاضد الأحاديث ومتابعاتها وشواهدها وأشكال تقوية الحديث الضعيف، فأيّ مشكلة في أن يعتمد علماء الإماميّة على هذه المناهج أيضاً ويجبرون ضعف بعض الأحاديث بطرقٍ يرونها؟! ولماذا يكون ذلك جهلاً بالصنعة الحديثيّة؟!

٢ ـ ٧ ـ ٥ ـ تصحيح الصحيحين بالعناصر الحافّة، اعترافٌ بسعة علم الحديث

العيّنة الخامسة: والأوضح من هذا كلّه، أنّ أهل السنّة جعلوا الدليل العمدة عندهم على تصحيح الصحيحين هو تلقّي الأمّة لهما بالقبول والإجماع عليهما، كما فعل ذلك ابن الصلاح وغيره (علوم الحديث (مقدمة ابن الصلاح): ٢٠٠ ـ ٢٠١؛ وانظر: العسقلاني، شرح نخبة الفكر (ضمن شرح الشرح للقاري): ٢١٨ ـ ٢٢٣؛ وابن تيمية، مجموعة الفتاوى ١٣: ٣٥٠ ـ ٣٥١)، حتى ذكر الجويني أنه لو حلف إنسان بطلاق امرأته أنّ ما في كتابي البخاري ومسلم مما حكما بصحّته مطابقٌ لقول رسول الله، كان حلفه صحيحاً ولا كفّارة عليه، مستدلاً بإجماع الأمة

الإسلامية على صحّة أحاديثهما (انظر: شرح النووي على مسلم ١: ١٩ ـ ٢٠).

فما معنى الإجماع هنا إلا الاستناد إلى العناصر الحافّة بالحديث، وهي الإجماع والتلقّي، وما الفرق بينه وبين عمل علماء الإماميّة بكتبهم بدعوى الاتفاق على معروفيّتها واشتهارها والعمل عليها عندهم؟!

٢ـ ٧ ـ ٦ ـ الاحتجاج بالمرسل في الموروث السنّي الحديثي والفقهي

العيّنة السادسة: ومن شواهد هذا الباب أيضاً عملهم بالحديث المرسل واعتباره حجّةً في الجملة، فقد ذهب الإمامان مالك في المشهور عنه وأبو حنيفة في طائفة منهم أحمد في المشهور عنه إلى اعتبار الحديث المرسل الذي لا يبيّن التابعيّ اسم المرويّ عنه فيه صحيحاً (ويفهم من بعض الكلمات أنّ مقصود الفقهاء والأصوليين من المرسل أعمّ من المرسل المصطلح في علم الحديث)، بل نقل عن ابن جرير أنّه قد أجمع التابعون بأسرهم على قبول المرسل ولم يأت عنهم إنكاره ولا عن أحد من الأئمّة بعدهم إلى رأس المائتين، وكأنّ الشافعي هو أوّل من ردّ المرسل مستثنياً مراسيل سعيد بن المسيَّب، بل قال بعضهم بأنّ مرسل التابعي أقوى من المسند محتجّاً بقوله: من أسند فقد أحالك ومن أرسل فقد تكفّل لك (انظر: ابن الصلاح، علوم الحديث: ٥٥؛ والسيوطي، تدريب الراوي ١: ١٦٢ ـ ١٦٣؛ والباعث الحثيث: ٤٨ ـ ٤٩)، ولعلّه من هنا وقع كلام بينهم في مراسيل جماعة كالحسن البصري والزهري والشعبي وإبراهيم النخعي (انظر: ابن رجب، شرح علل الترمذي ١: ٥٣٥ ـ ٥٤٤).

يقول الإمام الذهبي (٧٤٨هـ): «فمن صحاح المراسيل، مرسل سعيد بن المسيَّب، ومرسل مسروق، ومرسل الصنابحي، ومرسل قيس بن أبي حازم ونحو ذلك، فإنّ المرسَل إذا صحّ إلى تابعيّ كبير فهو حجّة عند خلق من الفقهاء.. وإن

صحّ الإسناد إلى تابعي متوسّط الطبقة، كمراسيل مجاهد وإبراهيم والشعبي، فهو مرسل جيّد لا بأس به، يقبله قومٌ ويردّه آخرون، ومن أوهى المراسيل عندهم مراسيل الحسن، وأوهى من ذلك مراسيل الزهري، وقتادة، وحُميد الطويل، من صغار التابعين..» (الذهبي، الموقظة في علم مصطلح الحديث: ٣٨ ـ ٤٠).

وقال الآمدي (٦٣١هـ): «اختلفوا في قبول الخبر المرسل، وصورته: ما إذا قال من لم يلق النبي، صلى الله عليه وسلم، وكان عدلاً: قال رسول الله، فقبله أبو حنيفة، ومالك، وأحمد بن حنبل في أشهر الروايتين عنه، وجماهير المعتزلة، كأبي هاشم. وفصّل عيسى بن أبان، فقبل مراسيل الصحابة، والتابعين، وتابعي التابعين، ومن هو من أئمة النقل مطلقاً، دون من عدا هؤلاء. وأما الشافعي رضي الله عنه، فإنه قال: إن كان المرسَل من مراسيل الصحابة أو مرسَلاً قد أسنده غير مرسله، أو أرسله راو آخر يروي عن غير شيوخ الأوّل، أو عضده قول صحابيّ، أو قول أكثر أهل العلم، أو أن يكون المرسِل قد عرف من حاله أنه لا يرسل عمّن فيه علّة من جهالة أو غيرها، كمراسيل ابن المسيب، فهو مقبول، وإلا فلا. ووافقه على ذلك أكثر أصحابه، والقاضي أبو بكر وجماعة من الفقهاء. والمختار قبول مراسيل العدل مطلقاً. ودليله الإجماع، والمعقول» (الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام ٢: ١٢٣).

وقال الحافظ ابن رجب الحنبلي (٧٩٥هـ) ـ وهو من العلماء النوادر المتقنين لمنهج المتقدّمين ـ في سياق تعداده لما يعضد الحديث المرسل: «وأمّا الخبر الذي يرسله فيشترط لصحّة مخرجه وقبوله أن يعضده ما يدلّ على صحّته، وأنّ له أصلاً، والعاضد له أشياء: ..أن يوجد مرسل آخر موافق له عن عالم يروي عن غير من يروي عنه (المرسل) الأوّل، فيكون ذلك دليلاً على تعدّد مخرجه وأنّ له أصلاً.. أن

لا يوجد شيء مرفوع يوافقه لا مسند ولا مرسل، لكن يوجد ما يوافقه من كلام بعض الصحابة، فيستدلّ به على أنّ للمرسل أصلاً صحيحاً أيضاً؛ لأنّ الظاهر أنّ الصحابي إنّما أخذ قوله عن النبي. والرابع: أن لا يوجد للمرسل ما يوافقه، لا مسند ولا مرسل ولا قول صحابي، لكنّه يوجد عامّة أهل العلم على القول به، فإنّه يدلّ على أنّ له أصلاً وأنّهم مستندون في قولهم إلى ذلك الأصل، فإذا وجدت هذه الشرائط دلّت على صحّة المرسل، وأنّ له أصلاً وقُبل واحتجّ به، ومع هذا فهو دون المتصل في الحجّة..» (ابن رجب، شرح علل الترمذي ١: ٥٥٩ ـ ٥٦١).

أليست عمليات تصحيح الأحاديث المرسلة هذه ناجمة عن عناصر حافّة كالإجماع والمعقول واستبعاد رواية التابعي عن غير الصحابي مع كون كلّ الصحابة عدولاً، وعمل الفقهاء والعلماء به، وأمثال ذلك من الوجوه التي يمكن قبولها ويمكن النقاش فيها؟ فهذا يعني أنّ عمليات تصحيح الأحاديث وإخراجها من حيّز الضعف إلى حيّز القبول قد تدخل فيها عناصر حافّة تعضدها وتقوّيها، فلماذا أخذ على الإماميّة اعتمادهم على مثل هذه العناصر الحافّة؟! ولماذا أخذ عليهم عملهم بمراسيل بعض الرواة الكبار عندهم مثل محمد بن أبي عمير وصفوان والبزنطي وابن بابويه وأمثالهم؟!

ألم نجد القاسمي ينقل عن النووي قوله بشأن الأحاديث الضعيفة الواردة في معنىً واحد وبطرق متعدّدة: «فمجموعها يقوّي بعضه بعضاً، ويصير الحديث حسناً يحتجّ به»، ثمّ قال: «وسبقه البيهقي في تقوية الحديث بكثرة الطرق الضعيفة، وظاهر كلام أبي الحسن القطّان يرشد إليه»، ثمّ أورد عن ابن حجر قوله: «بأنّ الضعف الذي ضعفه ناشئ عن سوء حفظه، إذا كثرت طرقه ارتقى إلى مرتبة الحسن، ـ ثمّ قال: ـ وفي عون الباري نقلاً عن النووي أنّه قال: الحديث الضعيف

عند تعدّد الطرق يرتقي عن الضعف إلى الحسن، ويصير مقبولاً معمولاً به». كما نقل عن ابن تيميّة كلاماً مهمّاً في المقام وهو: «قد يكون الرجل عندهم ضعيفاً لكثرة الغلط في حديثه، ويكون حديثه الغالب عليه الصحّة، فيروون عنه لأجل الاعتبار به، والاعتضاد به، فإنّ تعدّد الطرق وكثرتها يقوّي بعضها بعضاً حتّى قد يحصل العلم بها ولو كان الناقلون فجّاراً وفسّاقاً.. وهذه طريقة أحمد بن حنبل وغيره، لم يرو في مسنده عمّن يعرف أنّه يتعمّد الكذب، لكن يروي عمّن عرف منه الغلط للاعتبار به، والاعتضاد» (القاسمي، قواعد التحديث: ١٠٩ ـ ١١٠، ١١٥).

ولهذا نرى تصريح علماء أهل السنّة باحتجاج أصحاب الصحاح والسنن والمسانيد المعتبرة عندهم بالحديث الضعيف، ويكفي في ذلك اعتراضهم بأنّ مذهب النسائي هو أن يخرّج عن كلّ ما لم يجمع على تركه. وإنّ أبا داود كان يأخذ ما أخذه ويخرّج الضعيف إذا لم يجد في الباب غيره، ويرجّحه على الرأي كالقياس والاستحسان (انظر: شرح الديباج المذهّب: ٢٥).

٢ ـ ٨ ـ الحديث الإمامي بين علم الرواية وعلم الدراية (الصنعة الحديثيّة وقواعد الحجيّة)

لو سألنا أنفسنا سؤالاً: هل قيمة الحديث عند الشيعة تتبع حرفيات الصنعة الحديثية أم تتبع اعتبار الأحاديث عندهم؟ ومعنى ذلك أنّه لو استطعنا إثبات أنّ الأحاديث عند الإماميّة معتبرة حجّة يمكن الأخذ بها في علوم الدين والشريعة، لكنّنا لم نستطع إثبات خضوعها لمنطق الصنعة الحديثية وعلوم المصطلح، فهل يشكّل هذا مشكلة؟

والجواب: إنّ المهم بالنسبة إلينا في هذا البحث هو إثبات أنّ الأحاديث التي

عند الإماميّة يمكن أن تكون معتبرةً في الجملة يُستند إليها في أمر الدين، سواء كان اعتبارها من ناحية كونها الصحيح لنفسه أم لغيره أم الحسن لنفسه أم لغيره أم القويّ أم المقبول أم المعتضد بالشواهد والقرائن أم غير ذلك من المصطلحات، فغاية ما يثبت إشكال الناقد هنا أنّ الإماميّة لم يخوضوا مجال استخدام علوم المصطلح إلا في نهايات القرن السابع الهجري، لكنّ هذا لا يعني بالضرورة أنّ أحاديثهم لم تخضع عندهم للنقد بحيث خرجوا منها بالمعتبر وغير المعتبر وبالحجّة وغير الحجّة.

فليس المهم أنّ أحكم على الحديث الشيعي من زاوية كوني محدّثاً، بل المهم أن أحكم عليه من زاوية كوني أريد تقييم اعتباره وحجيّته وكونه مقبولاً يعمل به، والتي هي أعمّ من الصنعة الحديثية.

ويشهد لما نقول أنّ أوّل من فتح باب التدوين في علوم المصطلح ودراية الحديث عند أهل السنّة كان ـ كما يقول ابن حجر ـ القاضي الرامهرمزي المتوفى عام ٣٦٠هـ، حيث كتب كتابه المشهور تحت عنوان: المحدّث الفاصل بين الراوي والواعي، ثم جاء بعده نفر، إلى أن وصل الأمر إلى الحاكم النيسابوري المتوفى عام ٤٠٥هـ، فألّف كتاب (معرفة علوم الحديث)، وتتالى الأمر بعده مع الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ) في كتابه (الكفاية في علم الرواية)، إلى أن وصلت مقاليد هذا العلم إلى ابن الصلاح الشهرزوري (٦٤٣هـ)، وغيره من العلماء إلى يومنا هذا، وقبل هؤلاء جميعاً كانت هناك كراريس صغيرة متفرّقة فيها أفكار أوّلية هنا وهناك.

وهكذا الحال على خطّ علوم الجرح والتعديل والطبقات، فكلّها كانت في القرن الثالث والرابع الهجريّين، حيث كتب ابن سعد (٢٣٠هـ) الطبقات

الكبرى، وترك لنا يحيى بن معين (٢٣٤هـ) تاريخَه في الرجال، وجاءت آراء الإمام أحمد بن حنبل (٢٤١هـ)، المنقولة في العلل ومعرفة الرجال، وكذلك الإمام علي بن عبد الله المديني (٢٣٤هـ) شيخ البخاري (راجع في ذلك كلّه: نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث: ٦١ ـ ٦٩)، وهذا كلّه يعني أنّ علوم الجرح والتعديل عرفت ـ تدويناً ـ في القرن الثالث الهجري، أمّا علوم المصطلح فعرفت في القرن الرابع الهجري، أي بعد ما يزيد عن ثلاثمائة عام من وفاة الرسول الأكرم.

بل نقل الإمام مسلم بسنده إلى ابن سيرين أنّه قال: «لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة قالوا: سمّوا لنا رجالكم، فينظر إلى أهل السنّة فيؤخذ حديثهم، وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم» (صحيح مسلم ١: ١١؛ وانظر: سنن الترمذي ٥: ٣٩٦؛ والكفاية في علم الرواية: ١٥٠؛ والسمعاني، أدب الإملاء والاستملاء: ١١)، وفي صيغة أخرى نقلها الخطيب البغدادي: «كانوا لا يسألون عن الإسناد حتى كان بأخرة، فكانوا يسألون عن الإسناد لينظروا من كان صاحب سنّة كتبوا عنه، ومن لم يكن صاحب سنّة لم يكتبوا عنه» (الكفاية في علم الرواية: ١٥١).

فهل يعني ذلك كلّه أنّ علماء أهل السنّة في القرون الثلاثة الأولى لم يكن لديهم حديث ولا نقد حديثي بل ولا إسناد؛ لأنهم لم يكونوا يستعملون علوم المصطلح ومصطلحات علم الحديث وما كانوا يستخدمون الإسناد؟! ومتى بدأ المسلمون يعملون بهذه المصطلحات ويبنون عليها؟!

فالحكم على الإماميّة لا ينبغي أن يكون حكماً على أساس مدى استخدامهم لمصطلحات علوم الحديث التي اشتهرت وعرفت مع ابن الصلاح في القرن السابع الهجري، بل في دراسة طرائقهم في العمل وجمع النصوص والحكم عليها.

وإنّما أقول قولي هذا، لأنني لاحظت المشتغلين بالحديث من أهل السنّة يقفون كثيراً عند فنون التعابير المصطلحية في الحديث، وإذا لم يستخدم شخصٌ هذه الفنون ـ وجملة منها اختلاف في التعبير ـ اعتبروه غير معنيّ بعلوم الحديث، ولا حديث عنده ولا علم المصطلح، فالقضيّة لا تقف هنا.

٢ـ ٩ ـ تصحيح الأفكار حول بدايات النشاط الرجالي الإمامي

إنّ ما يقال عن أنّ الإماميّة لم يعرفوا النقد الرجالي وعلم الجرح والتعديل إلا مع الكشي في المائة الرابعة يحتاج إلى دراسة، حيث يمكننا أن نقول بأنّ كتبهم التي تعود إلى تلك المرحلة لم تصل إلينا، وأنّ أقدم ما وصلنا هو كتاب الكشي أو رجال البرقي مثلاً، لكن هل الوصول هو المعيار النهائي في الحكم بوجود علم الجرح والتعديل عندهم أو لا؟

إنّ الباحث في تاريخ العلوم والفهارس يعرف جيّداً أنّ هناك طرقاً متعدّدة لمعرفة بدايات علمٍ من العلوم، ومن جملة هذه الطرق رصد المخطوطات الواصلة إلينا، كما ومن جملتها رصد كتب الفهارس والتراجم والحديث والتاريخ وأمثالها القريبة من تلك الفترة؛ لتحكي لنا عن مصنّفات تلك الحقبة وموضوعاتها، تماماً كما فعل الدكتور الأعظمي عندما استقرأ مدوّنات المسلمين للحديث في عهد الصحابة والتابعين، ليردّ على شبهة عدم تدوين الحديث في القرن الأوّل الهجري، فتقصّى في الوثائق والمرويات التاريخية حول من دوّن الحديث في تلك الفترة إلى ١٥٠هـ، فبلغ عدد الكتّاب في الصحابة ومن كتب عنهم ٥٢ شخصاً. ثم قام بسرد المدوّنين من التابعين، فبلغ عددهم ثلاثة وخمسون شخصاً، ثم سرد المدوّنين من صغار التابعين، فبلغ عددهم ٩٩ شخصاً كلهم توفوا قبل عام ١٥٠هـ (دراسات

في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه ١: ٩٢ ـ ٢٢٠؛ وانظر: صبحي الصالح، علوم الحديث ومصطلحه: ٢٣ ـ ٣٠؛ وصباح، الحديث الصحيح ومنهج علماء المسلمين في التصحيح: ٤٣ ـ ٥٤؛ والمطيري، تاريخ تدوين السنّة وشبهات المستشرقين: ٣٥ ـ ٨٢).

ولو أردنا استخدام الطريقة نفسها، ورجعنا إلى كتب الفهارس والتراجم التي اهتمّت بمصنّفات الشيعة، لوجدنا كيف يتكلّم أئمّة الفهارس هؤلاء عن كتب وأعمال تمّ الاشتغال عليها في تلك الفترة، وقد فصّلنا الكلام في هذا الأمر في الفصل الثاني من هذا الكتاب/ المدخل، وكذلك في كتابنا دروس تمهيديّة في تاريخ علم الرجال عند الإماميّة، فليراجع.

ومن ذلك قول الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) في سياق إقناع أبناء طائفته بنظريّته في حجيّة خبر الواحد: «ومما يدلّ أيضاً على صحّة ما ذهبنا إليه، أنّا وجدنا الطائفة ميّزت الرّجال الناقلة لهذه الأخبار، ووثقت الثقات منهم، وضعّفت الضعفاء، وفرّقوا بين من يعتمد على حديثه وروايته، ومن لا يعتمد على خبره، ومدحوا الممدوح منهم وذمّوا المذموم، وقالوا فلان متهم في حديثه، وفلان كذاب، وفلان مخلط، وفلان مخالف في المذهب والاعتقاد، وفلان واقفي، وفلان فطحي، وغير ذلك من الطعون التي ذكروها، وصنّفوا في ذلك الكتب، واستثنوا الرّجال من جملة ما رووه من التصانيف في فهارسهم، حتى إنّ واحداً منهم إذا أنكر حديثاً نظر في إسناده وضعّفه برواته. هذه عادتهم على قديم الوقت وحديثه لا تنخرم، فلولا أنّ العمل بما يسلم من الطعن ويرويه من هو موثوق به جائز، لما كان بينه وبين غيره فرق، وكان يكون خبره مطروحاً مثل خبر غيره، فلا يكون فائدة لشروعهم فيما شرعوا فيه من التضعيف والتوثيق وترجيح الأخبار بعضها على بعض، وفي

ثبوت ذلك دليل على صحّة ما اخترنا» (العدّة في أصول الفقه ١: ١٤١ ـ ١٤٢).

ألا يكشف هذا النصّ الذي لم يأتِ في سياق الجدل مع أهل السنّة حتى نقول بأنّه صدر تقيّةً أو مراوغةً أو تدليساً والعياذ بالله، بل في سياق الجدل الداخل مذهبي مع المخالفين للطوسي في حجيّة خبر الواحد، ولاسيما أستاذه السيد المرتضى الذي أنكر حجيّة خبر الواحد، ألا يكشف هذا النصّ عن أنّ الإماميّة عملت وكان ديدنها الاهتمام بالرجال وجرحهم وتعديلهم ولو عبر كتب وكراريس صغيرة الحجم تتناسب مع عدد رواتهم المتداولة أسماؤهم في كتبهم الحديثية؟ بل قد أشار الطوسي والنجاشي معاً في مقدّمات كتابيهما الرجاليين إلى هذا الأمر، غاية ما في الباب أنّهما ذكرا أنّهما لم يجدا كتباً موسوعيّة مستوعبة لكلّ أسماء الرواة، ولهذا ندبا إلى جمع أكبر عدد من الأسماء في هذا المجال (رجال النجاشي: ٣؛ وفهرست الطوسي: ٣١ ـ ٣٢).

ونحن لو راجعنا نفس فهرستي الطوسي والنجاشي وسائر المصادر، لرأينا أنّهم قد ذكروا العشرات من كتب الرجال والتراجم التي فقدت، فلو راجعنا الشيخ النجاشي ـ مثلاً ـ لوجدناه يعبّر في بعض الأحيان بقوله: «ذكره أصحاب الرجال» (انظر: النجاشي، الرجال: ٢٧، ١٠٤، ١٠٤ ـ ١٠٥، ١٦٤، ١٩٩، ٢٠٧، ٣١٨)، وهذا يعني أنّه يقوم بالنقل عن كتب سبقته في الرجال، أو في الفهارس (انظر: الخوئي، معجم رجال الحديث ١: ٤١ ـ ٤٢؛ والنجاشي، الرجال: ١٥، ٤٩، ٢٤٤، ٣٠٤).

بل إنّ مراجعة كتاب النجاشي تجعلنا نرى فيه نقولات عن أشخاص عديدة في تقييم حال الرواة مثل: ابن الغضائري، والكشي، وابن عقدة، وابن نوح، وابن بابويه، وأبي المفضل.. بل قد اعتمد على كتب كثيرة، أحصي منها أكثر من عشرين

كتاباً، كرجال أبي العباس، وابن فضال، والعقيقي، وطبقات سعد بن عبد الله، وفهرستات لأبي عبد الله الحسين بن الحسن بن بابويه، وحميد بن زياد، وابن النديم، وابن بطّة، وابن الوليد، بل قد وقف بعض الباحثين على أكثر من أربعين كتاباً جرى تصنيفهم غير كتب الشيخين النجاشي والطوسي (انظر: مسلم الداوري، أصول علم الرجال: ٢٦).

إنّ هذا كلّه يعني أنّ ظاهرة التصنيف في التراجم والرجال والفهارس وأحوال الرواة كانت موجودة قبل القرن الرابع الهجري، نعم لا نستطيع التأكّد من بدايات هذا العمل وهل كان قبل النصف الثاني من القرن الثاني الهجري أم لا؟ وربما شرعوا به في بدايات القرن الثالث، لكنّ هذا ينفي فكرة أنّهم لم يعرفوا البحث في أحوال الرواة إلا بمجيء الكشي في القرن الرابع.

وقد تقول إذا كان هذا الأمر صحيحاً فأين هي تلك الكتب والمصنّفات؟ ولماذا لم يسمع عنها علماء أهل السنّة ويدوّنوا أخبارها؟

والجواب واضح، فإنّ الكثير من كتب الإماميّة فقدت وتلاشت؛ نظراً لما قلناه سابقاً من قلّة عددهم وضعف إمكاناتهم المادية وعدم السماح لهم بالحركة، ولهذا لّما تنفّسوا الصعداء في العصر البويهي (٣٢١ ـ ٤٤٧هـ)، ظهرت الأسماء الكبيرة اللامعة فيهم كالصدوق والطوسي والمرتضى والمفيد وغيرهم، رغم المشاكل التي واجهوها في هذا العصر أيضاً.

أمّا عدم متابعة أهل السنّة لما عند الإماميّة، فهذا أمر جليّ واضح يعرفه كلّ شخص، فهم لا يستحضرون أفكارهم ولا كتبهم ولا ينقلون عنها، ولعلّ من أهم من تابع الإماميّة من علماء أهل السنّة هو الشيخ ابن تيمية الحراني في القرن الثامن الهجري، وقبل ذلك لا تجد في الغالب إحالات على كتبهم ومصنّفاتهم في

العلوم المختلفة.

ولا أريد أن أُدين السنّة في هذا أو لا أدين، بقدر ما أريد أن أؤكّد أنّ أهل السنّة نظراً لأكثريّتهم، لم يولوا يوماً المذهب الإمامي أهميّةً، إلا عندما شعروا بأنّ هذا المذهب بدأ بالرواج والقوّة في عصر العلامة ابن المطهّر الحلي، ثم بعد ذلك في العصر الصفوي، واليوم حيث تنامى وضع الإماميّة في العالم، بدأنا نشهد عودةً سنيّةً للاهتمام بهم، وهذا في تقديري راجع إلى عنصر الأقليّة والأكثرية، فالأكثرية لا تولي أهميةً للأقليات عادةً.

ويشهد لمسألة ضياع الكتب وعدم متابعة أهل السنّة للمنجزات العلميّة الشيعيّة، ما يقوله الشيخ النجاشي: «أما بعد، فإني وقفت على ما ذكره السيد الشريف ـ أطال الله بقاءه وأدام توفيقه ـ من تعيير قوم من مخالفينا أنه لا سلف لكم ولا مصنّف. وهذا قول من لا علم له بالناس ولا وقف على أخبارهم، ولا عرف منازلهم وتاريخ أخبار أهل العلم، ولا لقي أحداً فيعرف منه، ولا حجّة علينا لمن لم يعلم ولا عرف. وقد جمعت من ذلك ما استطعته، ولم أبلغ غايته، لعدم أكثر الكتب، وإنما ذكرت ذلك عذراً إلى من وقع إليه كتاب لم أذكره..» (رجال النجاشي: ٣).

ويقول الشيخ الطوسي: «فإذا سهّل الله تعالى إتمام هذا الكتاب، فإنه يطلع على أكثر ما عمل من التصانيف والأصول، ويعرف به قدر صالح من الرجال وطرائقهم. ولم أضمن أني أستوفي ذلك إلى آخره، فإنّ تصانيف أصحابنا وأصولهم لا تكاد تضبط لانتشار أصحابنا في البلدان وأقاصي الأرض، غير أنّ عليّ الجهد في ذلك، والاستقصاء فيما أقدر عليه ويبلغه وسعي ووجدي..» (الفهرست: ٣٢ ـ ٣٣).

إنّ هذين النصّين يدلان على انتشار الكتب وعلى عدم اطّلاع أهل السنّة في ذلك العصر على أخبار المصنّفات الشيعيّة، وهو الأمر الذي لم يقف عند حدود ذلك العصر، بل نحن نجد ذلك حتى في القرن العشرين، حيث قيلت الجملة نفسها التي ينقلها لنا النجاشي، ممّا اضطرّ العلامة محسن الأمين العاملي والشيخ الآغا بزرك الطهراني لتأليف موسوعتين عملاقتين (أعيان الشيعة، الذريعة إلى تصانيف الشيعة) تحتويان عشرات الآلاف من أسماء العلماء وتراجمهم وأسماء المصنّفات والمخطوطات والكتب، حتى بقي الطهراني في تأليف موسوعته هذه خمسين سنةً يجول في البلدان ويتتبع المخطوطات من اليمن إلى الهند إلى العراق وإيران وغيرها من البلدان.

قد تقول: إنّ عدد الرواة الذين ذكروا في رجال النجاشي وفهرست الطوسي قليلٌ، ممّا يكشف عن اهتمام قليل بهذا الأمر، فلو كان هناك رواة غير هؤلاء لكتبوهم، وهذا يدلّ على قلّة الرواة بما لا يتجاوز ألفاً وخمسمائة راوٍ.

ولكنّ هذا الكلام غير دقيق، فإنّ هذين الكتابين ألّفا لبيان المصنِّفين والمصنَّفات، لا لبيان مطلق الرواة، ولهذا لم يذكروا الرواة الذين لم يعرف لهم تصنيف وإنّما حدّثوا شفاهاً، لاسيما في القرن الأوّل والثاني الهجريّين، ولهذا قلنا في أبحاثنا في تاريخ علم الرجال عند الشيعة إنّ ما بأيدينا من كتب الرجال يفيد أنّ هذا العلم ولد ـ بحسب الكتب التي وصلتنا ـ من رحم علم الفهارس والمصنَّفات، علماً أنّ رجال الطوسي يحوي ٦٤٢٩ راوياً.

هذا كلّه يفيد أنّ الإماميّة كانت لها مساهمات رجاليّة قبل القرن الرابع الهجري.

٢ـ ١٠ ـ خطأ المقارنة بين السنّة والشيعة في الحديث والرجال

إنّ مقارنة تراث أهل السنّة بما لدى الشيعة مقارنةٌ يرتكبها دائماً الناقدون السنّة

في هذا المجال، وإنّني أعتقد في تصوّري المتواضع أنّها خاطئة؛ لأنّها مقارنة ـ كما قلنا سابقاً ـ بين طائفتين لا تتوازيان في العدد ولا في العدّة ولا في الإمكانات ولا في أيّ شيء آخر، فتصوّر أنّه لابدّ للشيعة أن يكون لهم وفي نفس القرون الخمسة الأولى بحجم ما لدى السنّة، وإلا فلا علوم عندهم، غير صحيح، بل هو مقارنة غير موضوعيّة. وقد فسّرنا هذا الأمر فيما تقدّم فلا حاجة للإطالة.

٢ـ ١١ ـ الإماميّة وضبط أسماء الرواة ومعلوماتهم الشخصيّة

إنّ الحديث عن وجود غلط واشتباه عند الإمامية كثيرٌ في ضبط أسماء الرواة وكناهم وألقابهم وغير ذلك هو دعوى لم نعرف مقصود صاحبها:

أ ـ فإذا كان يقصد أنّ تأليف العلامة الحلي لكتاب إيضاح الاشتباه هو الدليل، فهذا الكتاب يعمل على الضبط الدقيق لأسماء الرواة، ومثله موجود عند أهل السنّة، فهذا كتاب تقييد المهمل وتمييز المشكل من رجال الصحيحين، لأبي علي الحسين بن محمد الغساني الحافظ (٤٩٨هـ) ضبط فيه كلّ لفظ يقع فيه اللبس من رجال الصحيحين، ما ائتلف خطّه واختلف لفظه.

وهذا كتاب توضيح المشتبه في ضبط أسماء الرواة وأنسابهم وألقابهم وكناهم، لابن ناصر الدين شمس الدين محمد بن عبد الله بن محمد القيسي الدمشقي (٨٤٢هـ)، في تسعة مجلدات ويعدّ من أوسع الكتب في هذا المضمار.

وهذا كتاب المشتبه في الرجال، أسمائهم وأنسابهم، للإمام الذهبي (٧٤٨هـ)، يعالج فيه الموضوع نفسه لكن باختصار نسبي. وقد قام ابن حجر (٨٥٢هـ) بتأليف كتاب تبصير المنتبه بتحرير المشتبه، لتوضيحه وبسطه.

ففي هذا المجال توجد كتب عديدة عند المسلمين، وهي من منجزاتهم، ومن

الطبيعي أن تحدث مشاكل في كيفية النطق بالكلمات والأسماء وضبطها، فأريد الضبط كي لا يقع الالتباس، وقد اعتبر ابن الصلاح علم المختلف والمؤتلف في الأسماء والأنساب من الفنون الجليلة وأنّ من لم يعرفه من المحدّثين كثر عثاره ولم يعدم مخجلاً (علوم الحديث: ٣٤٤).

ب ـ وأمّا إذا قصد ما نراه في كتاب (معجم رجال الحديث) للإمام الخوئي (١٤١٣هـ) من ذكر عدّة أسماء للراوي ووضع ترجمةٍ له في أكثر من مكان بما يوحي بأنّه وقع اضطراب في تدوين اسمه، فهذا غير صحيح؛ فإنّ السيد الخوئي يكرّر الاسم بتبع تكرار التعبير عن الراوي في الروايات نفسها، فتارةً هو أحمد بن إدريس وأخرى هو أبو علي الأشعري فيكرّره مرتين مع العلم أنّهما واحد، مشيراً إلى الوحدة هذه، وأغلب تكرارات السيد الخوئي في هذا الكتاب ترجع إلى هذا الأمر، وقد فعل مثل ذلك ابن حجر في (الإصابة في تمييز الصحابة) أحياناً.

وقد أفرد ابن الصلاح النوع الثامن والأربعين من كتابه في معرفة من ذكر بأسماء مختلفة أو نعوت متعدّدة، فظنّ من لا خبرة له بها أنّ تلك الأسماء أو النعوت لجماعة متفرّقين، معتبراً أنّ هذا الفنّ عويص والحاجة إليه حاقّة (علوم الحديث: ٣٢٣)، وقد ألّف في هذا الصدد الخطيب البغدادي كتاباً كبيراً تحت عنوان: موضح أوهام الجمع والتفريق، فما في كتاب السيد الخوئي هو من هذا النوع.

ج ـ وأمّا إذا قصد وقوع الخطأ أحياناً من بعض الرجاليين في اسم الراوي أو ضبطه، فهذا أمر كثير الحصول في كتب الرجال والتراجم والتاريخ عند المسلمين جميعاً، فقد أشارت مقدّمة تصحيح تاريخ بغداد إلى أنّ الخطيب البغدادي قد سجّل هذه المخالفات أو الروايات الشاذّة، وهي إما مخالفة في أسماء الرواة، أو التوهّم فيها، أو تصحيفها، أو قلبها، أو في جعل الاثنين واحداً، أو الخطأ في الكنى

أو الأنساب، أو في تحديد طبقة الرجل، أو موضع قبره، أو وقوع التصحيف في ألفاظ الأحاديث، أو النقص في أسانيدها.. (تاريخ بغداد ١: ٢٦ ـ ٢٧، المقدّمة).

وقال الذهبي متحدّثاً عن ابن حزم الظاهري: «..كان واسع الحفظ جداً إلا أنه لثقة حافظته كان يهجم، كالقول في التعديل والتخريج وتبيين أسماء الرواة، فيقع له من ذلك أوهام شنيعة، وقد تتبع كثيراً منها الحافظ قطب الدين الحلبي ثم المصري من المحلّى خاصّة وسأذكر منها أشياء..» (لسان الميزان ٤: ١٩٨). ولعلّ كتبُ مشتبه النسبة تصبّ في هذا الإطار.

وقد ذكر ابن الصلاح أنّ في الرواة من اختلف في كنيته مع معرفة اسمه، ومنهم من عرفت كنيته مع الاختلاف في اسمه، ويذكر أنّ من هؤلاء الراوية المعروف أبا هريرة حيث يرى أنّه اختلف في اسمه واسم أبيه اختلافاً كثيراً جدّاً لم يختلف مثله في اسم أحدٍ في الجاهلية والإسلام، وأنّ هناك من اختلف في اسمه وكنيته معاً (علوم الحديث: ٣٣٣ ـ ٣٣٥)، وهذا كلّه كاشف عن وجود أخطاء أو تصحيفات أو مشاكل أو اضطرابات في تحديد أسماء بعض الرواة بمن فيهم بعض المشاهير.

د ـ وأمّا إذا قصد تمييز المشتركات وأنّ بعض الرواة تتشابه أسماؤهم فيحتاج لتمييزهم، فهذا علم قائم بنفسه من علوم الحديث عند السنّة والشيعة، ويسمّيه أهل السنّة ـ كما ذكر ابن الصلاح وغيره (راجع: علوم الحديث: ٣٥٨ ـ ٣٦٥) ـ بعلم المتفق والمفترق من الأسماء والأنساب. وقد يخطأ الباحث في التمييز هذا وقد يصيب، فهناك الكثير من رواة الحديث تتشابه أسماؤهم فلا يمكن تمييزهم عن بعض، خصوصاً إذا وصل هذا التشابه إلى أسماء الآباء، وبعضهم ثقات وآخرون غير ثقات، فتمييزهم عن بعضهم ضروري للأخذ برواية الثقة ورفض رواية غيره.

وقد ابتكر علماء الرجال طريقة أطلقوا عليها (تمييز المشتركات) أسهم المحقّق الأردبيلي في تكوينها في كتابه مجمع الفائدة، لتتطوّر فيما بعد ويكون لها حضورها الفاعل مع تلامذته وتلامذتهم، إلى أن تصل ذروتها مع السيد حسين البروجردي (١٣٨١هـ)، ومن أبرز من كتب فيها إمامياً كل من الشيخ عبد النبي الجزائري في كتابه حاوي الأقوال، والتفرشي في كتابه نقد الرجال، والطريحي في كتابه جامع المقال فيما يتعلّق بالحديث والرجال، ومحمد علي الأردبيلي في رجاله، والكاظمي في كتابه هداية المحدّثين والمعروف بمشتركات الكاظمي.

هـ ـ وأمّا إذا قصد شيئاً آخر كالمقارنة بين أسماء الرواة عند أهل السنّة وأسمائهم عند الإماميّة، وتبيّن أنّ الإماميّة اشتبهوا فيهم فليرشدنا إلى ذلك وكم هو عدده، حتى لا نطلق الكلام في الفراغ والهواء الطلق.

٢ ـ ١٢ ـ رجال الإماميّة ومشكلة تاريخ الوفيات

إنّ الحديث عن عدم ذكر الإماميّة لتواريخ الرواة من حيث الوفاة، يمكن القول بأنّه صحيح في الجملة، فالإماميّة يعتمدون في الغالب على تحديد الطبقة من خلال معاصرة الراوي لأحد الأئمة الاثني عشر، كما هي الحال مع كتاب الطبقات للبرقي وكتاب الرجال للشيخ الطوسي، ويذكرون في أحيان كثيرة تاريخ الوفاة، كما يعتمدون أيضاً في تحديد طبقة الراوي على الراوي والمرويّ عنه، وهي طريقة ذكرها المحدّثون من أهل السنّة كابن الصلاح (راجع: علوم الحديث: ٣٩٩)، وكان للمزي في تهذيب الكمال خدمات جليلة فيها.

وفي تجربتنا الخاصّة في تخريج الأحاديث النبويّة عند الإماميّة لاحظنا إمكانية سدّ هذه الثغرة من خلال الرجوع إلى سائر مصادر التراجم والتاريخ وكتب

الرجال عند أهل السنّة والشيعة معاً.

٢ـ ١٣ ـ التناقضات والاختلافات في الجرح والتعديل الإمامي

إنّ الحديث عن وجود اختلافات في الجرح والتعديل في كتب الرجال الإمامي، وأنّ هذا يشي بالتناقض، غير صحيح؛ وذلك:

أ ـ لأنّ الاختلاف في الجرح والتعديل ظاهرة إسلامية عامّة وواسعة جدّاً عند أهل السنّة أيضاً، وقد أفردوا أبحاثاً مستقلّة يعرفها الجميع حول كيفية حلّ الخلاف بين الجرح والتعديل، وظهرت نظريات في هذا السياق في تقديم الجرح على التعديل أو التساقط أو التفصيل بين الجرح المفسّر وغير ذلك، مما يعرفه أيّ مراجع لكتب الحديث والجرح والتعديل وعلوم المصطلح وأصول الفقه عند أهل السنّة (راجع: ابن الصلاح، علوم الحديث: ١٠٩ ـ ١١٠؛ والغزالي، المستصفى: ١٢٩؛ والفخر الرازي، المحصول ٤: ٤١٠ ـ ٤١١؛ والآمدي، الإحكام ٢: ٨٧؛ والعظيم آبادي، عون المعبود ١: ٧٤ ـ ٧٥؛ والسيوطي، تدريب الراوي ١: ٢٦٢ ـ ٢٦٦؛ وعتر، منهج النقد في علوم الحديث: ١٠٠ ـ ١٠١).

ويعدّ كتاب (الكامل في ضعفاء الرجال) للحافظ أبي أحمد عبد الله بن عديّ الجرجاني الشافعي (٣٦٥هـ) من الموسوعات التي حوت أشكال الاختلاف في الجرح والتعديل عند أهل السنّة، فلا داعي للتهويل بهذا الأمر في كتب الإماميّة، فما هو موجود في هذه الكتب لا يزيد عمّا هو موجود عند أهل السنّة وسائر المذاهب الإسلاميّة، وأتمنّى أن يقوم الناقد بمقارنة يبيّن لنا فيها حجم التعارض عند الإماميّة وعند غيرهم لنرى هل حقّاً يوجد وضع استثنائي أم لا؟

وقد بذل أهل السنّة جهوداً لتخفيف حدّة التعارض بين الجرح والتعديل،

فذكروا أنّ الجارح ينطلق من معطيات، وأنّ المعدّل ينطلق من ظاهر الحال، حتى حاول الذهبي أن يقول بأنّه لم يجتمع اثنان من علماء هذا الشأن قطّ على توثيق ضعيف، ولا على تضعيف ثقة، فإذا صحّت هذه التخريجات فهي تحلّ الأغلبية الساحقة من ظواهر التعارض بين الإماميّة أيضاً.

ب ـ وأمّا أنّ بعض العلماء حكم بضعف شخص ثم حكم بوثاقته، فأيّ ضير في ذلك لّما كانت هذه الحالات محدودة وكلّها تقريباً عند الشيخ الطوسي وحده، فهل نلتزم بتساقط علم الفقه لكثرة الخلافات فيه أو لكثرة عدول الفقهاء عن آرائهم وفتاويهم؟!

ج ـ وأمّا نصّ الفيض الكاشاني، فقد ذكرنا مراراً أنّه لا يمكن الأخذ بنصوص الإخباريين في مواقفهم من علم الرجال أو أصول الفقه؛ لأنّهم يمثلون مدرسةً خاصّة تعبّر عن وجهة نظرها، وإلا فسائر علماء الإماميّة يرجعون لعلم الرجال ويطبّقون قواعد حلّ التعارض بين الجرح والتعديل تماماً كما يفعل علماء أهل السنّة، فكلام الفيض الكاشاني غير صحيح إطلاقاً.

علماً أنّه لو كان صحيحاً للزم سدّ باب علم الرجال عند السنّة والشيعة معاً؛ لأنّ جملة من إشكاليات المناقشين لعلم الرجال من الإخباريين وغيرهم لا تخصّ علم الجرح والتعديل الشيعي، بل تشمل الجميع كما سوف نشير قريباً لهذا الأمر بعون الله.

د ـ وأمّا الحديث عن تعارض روايات الكشّي في بعض الرواة ومنهم الرواة الكبار، فإنّني أرفض تطبيق غير واحد من علماء الإماميّة لنظرية التقيّة هنا بلا شواهد، لكن هل حقّاً حلّ معضل كتاب الكشي لا يكون إلا بنظرية التقيّة؟

جوابي بالنفي؛ لأنّ روايات الكشي يجب دراستها من خلال نقد أسانيدها

ومتونها، لاسيما وأنّ عمليّة رواية أحاديث عن الأئمّة من أهل البيت في ذمّ أشخاص أو مدحهم هي تماماً كالروايات الواردة بين السنّة والشيعة في ذمّ بعض الصحابة ومدحهم، فكما يقول أهل السنّة بأنّ الروايات الذامّة لهذا الصحابي أو ذاك إمّا لا ذمّ فيها أو فيها ذمّ لكنّها ضعيفة الإسناد أو تالفة أو ساقطة أو موضوعة، كذلك من حقّ الإماميّة أن يدرسوا نصوص الروايات التي وصلتهم عن أئمّتهم بخصوص كبار الرواة من زاوية تحليلية، لا ردّ كلّ هذه الروايات أو اختيارها بشكل عشوائي، ولو أننا غصنا قليلاً في كتاب الكشي لوجدنا أنّه يمكن رفع قسم وافر من تناقضاته عبر الطرق التالية:

الطريقة الأولى: تنقيح ونقد الأسانيد التي روت لنا هذه الروايات عن الأئمّة، وسوف يجد المراجع أنّ عدداً وافراً من الروايات غير ثابت أساساً، لوجود مثل جبرئيل بن أحمد الفاريابي في كثير من هذه الروايات، فهو من المشايخ غير الموثقين للشيخ الكشي، وبهذه الطريقة حلّ أمثال السيد الخوئي أغلب تناقضات روايات هذا الكتاب.

الطريقة الثانية: وهي طريقة تحديد مركز النقد والذم الذي سجّله الإمام على الراوي، فليست كلّ الانتقادات وألوان المديح متحدة في الجهة، ففي كثير من الأحيان نجد المدح في جانب الوثاقة في النقل، لكنّ الذم في جانب الاعتقاد، أو نجد الذم في جانب التصرّفات المالية فيما المدح في جانبٍ آخر، وهذا ما يوجب رفع قدرٍ من التنافي بين روايات هذا الكتاب.

الطريقة الثالثة: استخدام نظام التقيّة لكن بشرط وجود قرائن وشواهد عليه، ففي بعض الرواة الكبار ورد التصريح في بعض الروايات بأنّني أذمّك لأسباب سياسية وأمنية لحفظك وحفظ الجماعة، وهذا النوع من التقية لا ضير فيه، مع

وجود شواهد في نفس النصوص عليه، أمّا مع عدم الشاهد فلا يمكن الأخذ بافتراض الخوف أو التقيّة ما لم يكن مرجّح موضوعي.

وبهذا يتبيّن أنّ الروايات المتنافية في كتاب الكشي حالها حال الروايات المتعارضة في كتب الحديث، فكما جرى حلّ اختلاف الحديث ووضع طرق لذلك، يمكن فعل الأمر عينه في روايات هذا الكتاب، نعم الحلّ لابدّ أن يكون علميّاً لا مجرد افتراضات غير معقولة يمكن اللجوء إليها بطريقة عشوائيّة غير واعية.

٢ـ ١٤ ـ معضلة أغلاط الكشي، تحليل وعلاج

إنّ الحديث عن وجود أغلاط كثيرة في كتاب الكشي بما يمنع الاعتماد عليه، حديث صحيح من حيث المبدأ، لكن ما يهمّ معرفته هو أنّ هذا الكتاب لم يصل إلينا وأنّ الشيخ الطوسي قام بتهذيب هذا الكتاب في كتاب أطلق عليه اسم (اختيار معرفة الرجال) (نظر حول أصل الكتاب وتهذيبه: حسن الأمين، مستدركات أعيان الشيعة ١: ١٦١ ـ ١٦٢)، وهو الكتاب الذي بين أيدينا اليوم، وهذا يعني أنّ نظر الشيخ النجاشي كان إلى أصل الكتاب، فيما الموجود بين أيدينا اليوم هو كتاب المهذّب للطوسي، فلا نستطيع أن نقول بأنّ ما بأيدينا هو نفس الكتاب الذي أطلق عليه النجاشي هذا التوصيف.

وقد حاول بعض علماء الإماميّة تحليل نوعية الأخطاء التي يتحدّث عنها النجاشي في الكتاب الأصل، فذهب بعضهم إلى أنّ التصفية كانت للكتاب من الرواة غير الشيعة؛ لأنّ الكشي كان سنيّاً، ثم تحوّل إلى التشيّع فظلّت ترجمات بعض الرواة السنّة في كتابه فحذفها الطوسي.

يقول الشيخ أبو علي الحائري (١٢١٦هـ): «ذكر جملة من مشايخنا أنّ كتاب رجاله المذكور كان جامعاً لرواة العامّة والخاصّة خالطاً بعضهم ببعض، فعمد إليه شيخ الطائفة طاب مضجعه فلخّصه وأسقط منه الفضلات، وسمّاه باختيار الرجال، والموجود في هذه الأزمان بل وزمان العلّامة وما قاربه إنّما هو اختيار الشيخ لا الكشّي» (منتهى المقال في أحوال الرجال ٦: ١٤٤).

لكنّ المحقق التستري يرفض هذا التحليل ويرى «أنّه توهّم، وأنّه كان كباقي كتب رجال الإماميّة مختصّاً بالخاصّة ومن صنّف لهم أو روى لهم من غيرهم» (قاموس الرجال ٩: ٤٨٧). ولعلّ رفضه في محلّه؛ لأنّ تعبير فيه أغلاط كثيرة لا يدلّ على هذا المعنى (فيه رواة من السنّة) أبداً، بل لو كان كذلك لأمكن أن يقول: فحصره برواة الخاصّة دون أهل السنّة، إذ تعميمه لهم جميعاً لا يعبّر عنه بأنّه أغلاط، علماً أنّ نسخة الكتاب المهذّبة اليوم فيها رواة غير إماميّة أيضاً ـ كمحمد بن إسحاق، ومحمد بن المنكدر، وعمرو بن خالد، وعمرو بن جميع، وعمرو بن قيس، وحفص بن غياث، والحسين بن علوان، وعبد الملك بن جريج، وقيس بن الربيع، ومسعدة بن صدقة، وعباد بن صهيب، وأبي المقدام، وكثير النوا.. ـ على ما ذكر بعضهم (راجع: جعفر السبحاني، كليات في علم الرجال: ٥٩ ـ ٦٠).

ويظهر من المجلسي الأوّل أنّ المراد بالأغلاط الكثيرة هو الروايات المتعارضة (روضة المتقين ١٤: ٤٤٥)، ولكنّه أيضاً بعيد عن ظاهر عبارة النجاشي؛ لأنّ نقل الروايات المتعارضة لا يسمّى غلطاً، كما أفاده الكلباسي في (الرسائل الرجالية ٢: ٣٠١).

من هنا، يذهب التستري إلى القول بأنّ «مراد النجاشي من قوله: «وفيه أغلاط كثيرة» اشتباهات من مصنّف الكتاب لا تصحيفات النسخة، فالغلط يستعمل في

اشتباه المصنّف، لا الكاتب؛ فالقاموس كثيراً يقول: «غلط الجوهري»، ومراده اشتباه صاحب الصحاح. إلاّ أنّ الظاهر أنّ النجاشي رأى تصحيفات من النسّاخ فتوهّمها اشتباهات من المصنّف، ففيها ما لا يتوهّمه جاهل فضلاً عن فاضل» (قاموس الرجال ٩: ٤٨٦ ـ ٤٨٧).

وما يبدو لي أنّ كلام النجاشي مفتوح على احتمالات، فيمكن أن يستوعب اشتباهات من الكاتب نفسه أو تصحيفات طرأت على أصل الكتاب، أو كان الكتاب مسوّدة فحصلت فيه بعض المشاكل أو غير ذلك، بل يذهب المحدّث النوري إلى أنّه توجد قرائن على حصول سقط في نسخة الكتاب المهذَّب نفسه يقول: «واعلم أنه قد ظهر لنا من بعض القرائن أنه قد وقع في اختيار الشيخ أيضاً تصرّف من بعض العلماء أو النسّاخ بإسقاط بعض ما فيه، وأنّ الدائر في هذه الأعصار غير حاوٍ لتمام ما في الاختيار، ولم أر من تنبّه لذلك، ولا وحشة من هذه الدعوى بعد وجود القرائن» (خاتمة المستدرك ٣: ٢٨٧).

وعليه، فكتاب اختيار معرفة الرجال يحوي مشاكل في النسخ وبعض من الأخطاء التي تظهر بالمقارنة، ككثير من الكتب الأخرى في تراث المسلمين، لكن لا يمكن البناء على أنّه كتاب غير معتمد نتيجة كثرة الأخطاء؛ لعدم كون نظر النجاشي إلى هذا الكتاب بنسخته المهذّبة، فيمكن أن يكون التهذيب الذي قام به الطوسي قد نفى نسبةً كبيرة من هذه المشاكل التي قد تكون في الأسماء أو في تحديد الطبقة أو في بعض المرويات الضعيفة جدّاً أو نحو ذلك، كما يذهب إليه بعض المعاصرين أيضاً (راجع: محمد رضا السيستاني، ملحقات وسائل الإنجاب الصناعية: ٦٢٧).

واللطيف أنّ النقاد هنا يطعنون من جهة في كتاب الكشي، ويبنون من جهة

ثانية عليه في ذمّه للرواة الشيعة الكبار من أمثال زرارة بن أعين، وهذا من التناقضات الغريبة.

٢ـ ١٥ ـ حلّ مشكلة التزوير في كتاب النجاشي

إنّ قضيّة تاريخ وفاة محمّد بن الحسن الجعفري عام ٤٦٣هـ ووفاة النجاشي عام ٤٥٠هـ قد تنبّه لها الباحثون من علماء الإماميّة ورصدوها، وليس كما يقول الناقدون هنا من أنّهم لم يشيروا إليها، فذهب فريق إلى التصريح بأنّ هناك تصحيفاً في النسخ الواصلة إلينا، وكان من هؤلاء الشيخ النمازي، وأنّ هذا التصحيف كان لعام ٤٣٣هـ وليس ٤٦٣هـ (انظر: النمازي، مستدركات علم رجال الحديث ٧: ٢٧)، أو لعام ٤٤٣هـ.

لكنّ السيد الخوئي رفض هذا التقدير، وقال: «ما ذكره النجاشي صحيح، ولم يذكر أحدٌ خلافه فيما نعلم، وقد صرّح العلامة ـ قدّس سره ـ نفسه أيضاً بذلك، ونقله ابن داود عن النجاشي في (٩٤) من القسم الأول، إذاً فما ذكره العلامة في تاريخ وفاة النجاشي لعلّه سهوٌ من قلمه الشريف، والله العالم. فلو صحّ ما ذكره العلامة، من أنّ ولادة النجاشي كانت ثلاثمائة واثنين وسبعين، كان النجاشي من المعمّرين لا محالة» (معجم رجال الحديث ١٦: ٢٢٦).

وهذا ما ذهب إليه المحقّق التستري حيث قال: «قال المصنّف: قال في النقد: «ما في النجاشي سنة ثلاث وستّين من سهو النسّاخ، والصواب سنة ثلاث وثلاثين؛ لأنّ النجاشي مات سنة خمسين وأربعمائة على نقل الخلاصة»، وإشكاله متين، إلاّ أنّ لاستصوابه كون الأصل سنة ثلاث وثلاثين إشكالاً آخر، وهو أنّ النجاشي قال في المرتضى: «وتولّيت غسله ومعي الشريف أبو يعلى» وأرّخ موت

المرتضى بسنة ستّ وثلاثين وأربعمائة، فالصواب أنّ ما هنا كان سنة ثلاث وأربعين. قلت [والقائل هنا هو التستري]: كلام كلّ منهما خبط، فانّ هذا عين كلام النجاشي وقد صدّقه العلاّمة في الخلاصة وابن داود، وعندهما النسخة الصحيحة من النجاشي، ولا ريب أنّ فوت هذا كان في سنة ٦٣؛ لتصديق الكامل له أيضاً، لا في ٣٣، ولا في ٤٣، ولا ريب أنّ العلاّمة في الخلاصة وهم في تاريخ النجاشي» (قاموس الرجال ٩: ١٩٥ ـ ١٩٦).

والسيد الخوئي والعلامة التستري يريدان هنا أن يعيدا النظر في تاريخ وفاة النجاشي، وأنّنا لا نملك دليلاً على أنّ تاريخ وفاته هو عام ٤٥٠هـ إلا كلام العلامة الحلّي (٧٢٦هـ) في (خلاصة الأقوال: ٧٣)، ومن حقّنا أن نشكّك فيه بعد وجود هذا النصّ في كتاب النجاشي نفسه، وهو نصّ قَبِلَ به العلامة الحلي نفسه في كتبه، ولم يذكر أحد فيما نعلم من المتقدّمين على العلامة الحلي لا من الشيعة ولا من السنة تاريخ وفاة النجاشي، ممّا يعني أنّ اشتهار تاريخ وفاته عام ٤٥٠هـ يعود لكلام العلامة الحلي الذي لم يشرح لنا مستنده في ذلك، في مقابل تأكيد ابن الأثير (٦٣٠هـ) أنّ الجعفري توفي عام ٤٦٣هـ (الكامل في التاريخ ١٠: ٦٨ ـ ٦٩)، تماماً كما جاء في نصّ النجاشي نفسه، لاسيما وأنّ النجاشي عندما ترجم للطوسي ذكر له حتى كتاب التبيان والفهرست والرجال وسائر الكتب ممّا يعني أنّه كان حياً عندما ظهرت أواخر كتب الطوسي، فلو كان النجاشي توفي عام ٤٥٠هـ لعنى ذلك أنّ الطوسي المتوفى عام ٤٦٠هـ كأنّه لم يكتب شيئاً خلال السنوات العشر الأخيرة من عمره، وإن كان المعروف أنّه أَقَلَّ من الكتابة أواخر عمره.

ولو غضضنا الطرف عن هذا كلّه، لا يصحّ اعتبار مثل هذا النص شاهداً على تحريف أو تزوير كتاب بأكمله ككتاب النجاشي، كيف ومثل هذا محتمل

للتصحيف أو لزيادة المحشّين على المتن، ثم دخول هذه الزيادة في المتن اشتباهاً من النسّاخ بعد ذلك، مما هو موجود في بعض الكتب أحياناً، وقد تنبّه الناقد هنا لهذا الأمر، ثم علّل نقده بأنّه كان لابدّ أن يذكروا في الطبعات التي طبعوها لكتاب النجاشي أنّ هنا مشكلة، وقد بينّا أنّهم متنبّهون لهذا، وقد ذكروه في أبحاثهم منذ سنين طويلة.

٢ـ ١٦ ـ قيمة الرجال الإمامي وإشكاليّات الخوئي ومحسني

إنّ الإشكاليات التي أثارها الشيخ آصف محسني حول قيمة التوثيقات الرجالية، وكذلك إشكال السيد الخوئي على توثيقات المتأخرين، من الغريب اعتبارها مشكلة تواجه علم الجرح والتعديل عند الشيعة فقط، فالناقد هنا لم يتنبّه في تقديري لطبيعة الإشكال وأنّه يسري إلى كتب ومنجزات علم الرجال والجرح والتعديل عند أهل السنّة والشيعة وغيرهم.

فهو يقول بأنّ تضعيف الرواة وتوثيقهم لم يكن أمراً حسياً، فالبخاري والرازي والطوسي والبغدادي وابن ماكولا والمزي وابن حجر والحلي والنجاشي والذهبي كلهم لم يشاهدوا الرواة مباشرةً إلا الطبقات المتأخرة من سلسلة الأسانيد والتي كانت في القرن الثالث الهجري، فلم يلتقوا بالتابعين ولا تابعيهم و.. ومع ذلك وثقوا أو ضعّفوا هذا وذاك منهم، وهذا يعني أنّه لو كانت توثيقاتهم عن حسّ ومباشرة وعلاقة متصلة بالراوي نفسه ليشملها دليل حجية خبر الواحد لكان يفترض أن يعاصروا الذين وثقوهم أو ضعّفوهم، مع أنّ الأمر ليس كذلك، أو ينقلوا لنا شهادات المعاصرين للرواة في حقّهم ممّا رأوه من سلوكهم وتديّنهم وأخلاقهم وصدقهم، وهو ما لم يحصل مسنداً إلا قليلاً؛ لأنّ التوثيقات كانت

مباشِرةً لا بتوسّط روايات معنعنة إلى المعاصرين للرواة جميعاً.

من هنا ذكر المحسني أنّ الأقرب أنّ نتائج البحث الرجالي كانت اجتهاديةً في الغالب، بمعنى أنّهم كانوا يدرسون روايات الراوي ويتأمّلون فيها ويعرضونها على الكتاب والسنّة والتاريخ والواقع وروايات الأثبات الثقات، فإذا وجدوها مخالفةً لها اتهموا الراوي بالكذب وإلا صدّقوه، وهذه طريقة اجتهادية، فقد أرى أنا أنّ روايات هذا الراوي منطقية مقبولة منسجمة مع الكتاب والسنّة فأوثّقه، وأرى فيما ينقل أموراً موافقةً للدين، بينما يرى عالمٌ آخر الأمر بالعكس تماماً.

هذا ما يريده المحسني، وهو إشكال سيّال على كلّ علم الرجال عند المسلمين، باستثناء التوثيقات التي تقع بحقّ الطبقة الأخيرة المتصلة بالموثِّق نفسه، وبعض الرواة المتقدّمين الذين تمّ توثيقهم من خلال روايات معنعنة إلى معاصرين لهم، فلم يقصد المحسني نقد علم الرجال بوضعه الشيعي، وإنما نقد بُنية هذا العلم منهجيّاً من حيث إمكانية اعتبار نتائج أقوال الرجاليين حجّة.

وهكذا الحال فيما يقوله السيد الخوئي حول توثيقات المتأخّرين وتضعيفاتهم، فإنّهم عنده مجتهدون، أما المتقدّمون فهم أصحاب الوثائق والمعاصرون أو القريبون من الرواة، فيما المتأخرون لم يعثروا على وثائق، وإنما اجتهدوا في الوثائق التي وصلتنا ووصلتهم في الغالب، لهذا لا نرى قولهم حجّةً علينا، مادام بإمكاننا أن نفكّر معهم في نفس الوثائق ونحلّلها.

وهذا الإشكال يسجّله السيد الخوئي على كلّ المتأخرين بعد القرن الخامس الهجري، فيشمل عنده الحلي وابن داوود وابن شهر آشوب والشهيد الثاني من الإماميّة، كما يشمل تماماً ابن حجر والذهبي والمزي وابن الجوزي وابن عساكر والفخر الرازي وغيرهم من غير الإماميّة، ممّن يعدّ قوله اليوم في وسط أهل السنّة

أساساً معتمداً في التوثيق والتضعيف، بل يرجّح أحياناً على غيره من المتقدّمين، فهذا الإشكال يرد على السنّة ربما أكثر من الشيعة؛ لأنّ الشيعة لا يعملون غالباً بشهادات المتأخرين في العصور الأخيرة، فيما نجد ابن حجر رقماً هامّاً في تقييم الرواة عند أهل السنّة وهو ابن المائة التاسعة.

وهذا كلّه يعني أنّ إشكاليّتي السيد الخوئي والشيخ آصف محسني تواجه أساسيات علم الرجال، فمن قبلهما فلابدّ له من الاستجابة لنتائجهما، ومن يرفضهما أمكنه تخطّي المشكلة، بلا فرق بين السنّة والشيعة.

٢ـ ١٧ ـ الشيعة وتأخّر علوم المصطلح والتقسيم الرباعي

قد تقدّم أنّ الإماميّة كان لديها منهج في التعاطي مع الحديث وأنّ تأخر ظهور علوم المصطلح عندهم تدويناً لا يدلّ على سقوط اعتبار أحاديثهم. فما قيل من أنّ علوم المصطلح ظهرت مع الشهيد الثاني لا يفيد في إسقاط حجية كتب الحديث عند الإماميّة، حتى لو أثبت ذلك أنّ كتب السنّة أقوى وأكثر دقّة، فهذا غير عدم اعتبار كتب الحديث الإمامي من رأس، فنحن لا نريد هنا إثبات تفوّق الحديث الإمامي وإنّما نريد إثبات أصل اعتباره فقط في هذه المرحلة.

ومعنى ذلك أيضاً أنّ ظهور التقسيم الرباعي للحديث مع العلامة الحلي لا يعني وجود مشكلة، كما أسلفنا فلا نعيد. وكذلك الحال فيما ركّز عليه الناقدون من الخلاف بين الإخبارية والأصوليّة في موضوع سنيّة أو شيعيّة التقسيم الرباعي وعلم الرجال، فهذا مرتبط بتاريخ علوم المصطلح تدويناً عند الإماميّة ممّا علّقنا عليه من قبل، وإلا فإنّ الإخبارية هاجمت علم أصول الفقه واعتبرته علماً سنيّاً بامتياز، مع أنّ كتابة الإماميّة في أصول الفقه ترقى إلى القرون الأولى الهجرية بلا

نقاش من أحد في ذلك.

٢ـ ١٨ ـ بداية النقد الرجالي الإمامي، وكلام النوري

إنّ كلام المحدّث النوري حول أنّ أوّل من نقد الرجال هو ابن طاووس، غير صحيح إطلاقاً، إلا إذا قصد أنّ أول من نظر في التراث الرجالي الذي جاءنا من القرن الرابع والخامس الهجريين نقداً وتمحيصاً ومقارنةً وضبطاً ورفعاً وتحليلاً للتعارض أو تفكيكاً للمعطيات هو ابن طاووس، بحيث يكون ابن طاووس أوّل من نظر في رجال الطوسي والنجاشي والبرقي والكشي والصدوق في المشيخات، فهذا يمكن قبوله؛ لأنّ الفترة الفاصلة بين القرنين الخامس والسابع الهجريّين ليس فيها ـ وفق ما وصلنا ـ كتب تبحث في هذا المضمار، والقفزة الهائلة التي عرفها الشيعة كانت بعد ذلك عندما صنّفوا عشرات المجلّدات في علم الرجال والجرح والتعديل، وهذا لا يضرّ بقيمة الحديث الإمامي؛ لأنّه لا يدلّ على أنّ الإماميّة في القرون الخمسة الهجرية الأولى لم يعملوا في نقد الرجال، وإنّما يدلّ على أنّ هناك فترة راكدة في البحث الرجالي وقعت بين نهايات القرن الخامس وأواسط القرن السابع، وأغلب العلوم الإسلاميّة عند المذاهب شهدت فترات ركود وفترات نشاط كما هو معروف.

أمّا إذا قصد أنّ الإماميّة لم تعرف البحث في الرجال منذ أن وجدت وحتى ابن طاووس، فهذا باطل قطعاً؛ لأنّ هذا التحليل من النوري المتوفى عام ١٣٢٠هـ يناقض صريح كلام الطوسي (٤٦٠هـ) المتقدّم والذي قال فيه: «ومما يدلّ أيضاً على صحّة ما ذهبنا إليه، أنّا وجدنا الطائفة ميّزت الرّجال الناقلة لهذه الأخبار، ووثقت الثقات منهم، وضعّفت الضعفاء، وفرّقوا بين من يعتمد على حديثه

ورواياته، ومن لا يعتمد على خبره، ومدحوا الممدوح منهم وذمّوا المذموم، وقالوا فلان متهم في حديثه، وفلان كذاب، وفلان مخلط، وفلان مخالف في المذهب والاعتقاد، وفلان واقفي، وفلان فطحي، وغير ذلك من الطعون التي ذكروها، وصنّفوا في ذلك الكتب، واستثنوا الرّجال من جملة ما رووه من التصانيف في فهارسهم، حتى إنّ واحداً منهم إذا أنكر حديثاً نظر في إسناده وضعّفه برواته. هذه عادتهم على قديم الوقت وحديثه لا تنخرم..» (العدّة في أصول الفقه ١: ١٤١ ـ ١٤٢).

فنصّ الطوسي وثيقة مخبِرة عن واقع معاصر وقريب، بينما كلام النوري منذ مائة عام من اليوم فقط ـ وهو من علماء الإخباريّة المعارضين عادةً لعمليات النقد الرجالي ـ مجرّد تحليل لاحق جاء بعد أكثر من سبعة قرون، فلا يمكن البناء عليه بعدما تقدّم، ولهذا نحن نحتمل أن يكون مقصوده ما أشرنا إليه أوّلاً.

٢ـ ١٩ ـ الشيعة والمحاكاة، هل كان لابن تيمية دور في الحديث الإماميّ؟!

إنّ ما ذكره الناقدون من أنّ دخول علم الحديث عند الإماميّة كان بسبب حملات الشيخ ابن تيمية الحراني (٧٢٨هـ)، ومن ثم جاء لردّ تعيير أهل السنّة، وهذا يعني أنّ علم الرجال والحديث ووضع الأسانيد إنّما هو لمجرّد محاكاة أهل السنّة فقط.. يحتاج إلى وقفة، وذلك:

أ ـ إنّ كتب الإماميّة قبل الشيخ ابن تيمية الحراني موجودة بالعشرات ومنها الكتب الأربعة، وكلّها تحوي الأحاديث المسندة وغيرها، بل فيها عشرات الآلاف من الأحاديث المسندة، فلا معنى للقول بأنّ الأسانيد ظهرت عند الإماميّة في القرن السابع أو الثامن الهجري. إلا بناء على افتراض أنّ كلّ كتبهم الحديثية

القديمة مجعولة منحولة مختلقة نسخها! وقد سبق أن ناقشنا مثل هذه الافتراضات التي لم يقم عليها أيّ شاهد.

وكذلك الحال في علم الرجال، فرجال البرقي (ق ٣هـ)، والكشي (ق ٤هـ)، والطوسي (٤٦٠هـ)، وفهرستَي: النجاشي (٤٥٠هـ) والطوسي، ورسالة أبي غالب الزراري (٣٦٨هـ)، ومشيخة الصدوق (٣٨١هـ) في الفقيه، ومشيخة الطوسي في التهذيب والاستبصار، وفهرست الشيخ منتجب الدين الرازي (ق ٦هـ)، ومعالم العلماء للشيخ ابن شهر آشوب المازندراني (٥٨٨هـ).. كلّها موجودة قبل الشيخ ابن تيمية (٧٢٨هـ)، وهي التي تتشكّل منها كتب الرجال والجرح والتعديل عند العلامة الحلي نفسه لمن قارن وطابق، حتى يكاد يكون عمله الرجالي تنظيماً وجمعاً لما فيها، فكيف نقول: إنّ علم الرجال ـ لاسيما مع نصّ الطوسي المتقدّم في العدّة ـ لم تعرفه الإماميّة قبل الشيخ ابن تيمية؟!

ب ـ إنّ التقسيم الرباعي للحديث يحتمل جدّاً أنّه جاء مع أحمد بن طاووس أستاذ العلامة الحلي، وقد نقلنا كلمات الكثير من علماء الإماميّة في هذا الصدد، ممّا يجعله أمراً محتملاً جدّاً، وأحمد بن طاووس توفي عام ٦٧٣هـ، فيما ولد الشيخ ابن تيمية عام ٦٦١هـ، فلم يكن عمر ابن تيمية عند وفاة ابن طاووس سوى أربعة عشر عاماً على أبعد التقادير، فيما كان عمر العلامة الحلي حينها ٢٥ عاماً؛ لأنّه ولد عام ٦٤٨هـ، ومع هذا الاحتمال القويّ الذي تشهد به جملة نصوص تاريخيّة عند الإماميّة الذين هم أعرف بحالهم، لا يكون من المنطقي الجزم بأنّ تأثيرات ابن تيمية هي التي دفعت إلى ظهور المصطلح الجديد في التقسيم، فلا شيء يثبت ارتباط التقسيم الرباعي للحديث بخلاف ابن تيمية مع الحلي، فضلاً عن إثبات ارتباط النقد الرجالي بابن تيمية؛ لأنّ الناقد نفسه هنا استند لنصّ المحدّث النوري

المتقدّم الذي تحدّث فيه عن أنّ أوّل من مارس النقد الرجالي هو ابن طاووس، فتكون تلك الوثيقة التي قالها النوري واستند إليها المناقش قبل قليل مفيدة لعكس ما يريده هنا.

هذا، وقد ذهب الشيخ المامقاني إلى أنّ ظهور التقسيم الرباعي للحديث عند الإماميّة كان سببه مرور الزمن الذي أوجب تضاؤل قرائن الوثوق عند المتأخّرين، وهو يذهب إلى أنّ قول المتقدّمين بعدم حجيّة إلا الخبر اليقيني العلمي شاهد وفرة القرائن وتعاضدها لتوثيق الأحاديث في زمانهم (مقباس الهداية ١: ١٨٢، ١٩٤).

ج ـ إنّ النص الذي ذكره العلامة الحلي ويفيد تقسيمه الحديث رباعيّاً جاء في مقدّمات كتابه منتهى المطلب في تحقيق المذهب، وهو على الشكل التالي: «إنّه قد يأتي في كتابنا هذا إطلاق لفظ الشّيخ، ونعني به: الإمام أبا جعفر محمّد بن الحسن الطوسي ـ قدّس اللهّ روحه ـ والمفيد، ونريد به: الشّيخ محمّد بن محمّد بن النّعمان، وبالشّيخين، هما. وقد يأتي في بعض الأخبار، أنّه في الصّحيح، ونعني به: ما كان رواته ثقاتاً عدولاً. وفي بعضها، في الحسن، ونريد به: ما كان بعض رواته قد أثنى عليه الأصحاب وإن لم يصرّحوا بلفظ التوثيق له. وفي بعضها في الموثّق، ونعني به: ما كان بعض رواته من غير الإماميّة، كالفطحيّة والواقفيّة، وغيرهم، إلَّا أنّ الأصحاب شهدوا بالتّوثيق له» (منتهى المطلب ١: ٩ ـ ١٠)، فهذا النصّ أقدم نصّ إمامي وصلنا حول هذا التقسيم.

وكتاب منتهى المطلب انتهى مؤلّفُه من سبع مجلدات منه عام ٦٩٣هـ كما يقول هو نفسه في (خلاصة الأقوال: ١٠٩ ـ ١١٠)، ولم يكتب غيرها كما يظهر من إجازته لابن سنان، المؤرّخة حدود ٧٢٠هـ (انظر: أجوبة المسائل المهنائيّة: ١٥٥، ١٥٧)، وقد جاء بعد جملة كتب ذكره فيها مثل (إرشاد الأذهان ٢: ٢٤٦)، أمّا

خلاف العلامة الحلي مع ابن تيمية فيظهر مع كتاب منهاج السنّة الذي صنّفه ابن تيمية للردّ على الإماميّة في كتاب منهاج الكرامة للحلي، فهناك حمل ابن تيمية على الإماميّة وشنّ هجماته الفكريّة عليهم وعلى عقائدهم وحديثهم وغير ذلك.

ومنهاجُ الكرامة فرغ منه العلامة الحلّي ـ كما جاء في آخره ـ في شهر جمادى الأولى من عام ٧٠٩هـ (منهاج الكرامة: ١٨٨)، وقد كان كتبه للسلطان ألجياتو خدابنده كما يقول نفسه في المقدّمة (منهاج الكرامة: ٢٧ ـ ٢٨)، وكان الجياتو خدابنده قد استلم الحكم عام ٧٠٣هـ، وهناك من يرى أنّه تشيّع عام ٧٠٩هـ.

وهذا كلّه يعني أنّ التقسيم الرباعي للحديث ظهر على أبعد تقدير عام ٦٩٣هـ، أي قبل شنّ ابن تيمية أعنف هجماته النقديّة على الإماميّة بأكثر من عشرين عاماً، وقبل الحملات الكسروانية الثالثة في جبل لبنان التي شارك ابن تيمية في التحريض عليها عام ٧٠٥هـ، فكيف يكون التقسيم الرباعي للحديث قد جاء إفرازاً لانتقادات ابن تيمية للمذهب الإمامي، وتأثر العلامة الحلي بها؟! وهل يعقل وبهذه السرعة تبنّي هذا التقسيم حتى في الداخل الشيعي وحذف كثير من الأحاديث لأجل لمواجهة هجمات ابن تيمية؟!

لقد كان بإمكان العلامة الحلي ـ لو أراد مجرّد دفع تعيير الخصوم ـ أن يستخدم ما يعتبره الخصوم تقيةً أو مراوغة ويعلن وجود هذا التقسيم، لا أن يقوم بحذف عدد كبير من روايات مذهبه عن الحجية بحجّة هذا التقسيم نفسه.

وما يعزّز ما نقول هو أنّ النصّ المتقدّم يفيد أنّ فكرة التقسيم الرباعي مارسها العلامة الحلي في هذا الكتاب، ممّا يعني أنّها موجودة منذ بداية تأليفه له لا حين الانتهاء منه، فتكون فكرة التقسيم الرباعي سابقةً على عام ٦٩٣هـ، ممّا يزيد من استبعاد ظهورها لمواجهة هجمات الشيخ ابن تيمية.

د ـ إنّ تأليف النجاشي كتابه لردّ تعيير أهل السنّة لا يعني أنّ مضمون الكتاب غير صحيح وغير موجود؛ فهناك فرق بين الأمرين، فعندما ألّف النجاشي لم يخترع أسماء الكتب، وإنّما ذكرها وبيّن طرقه إليها عبر المشايخ والأسانيد، تماماً كما فعل العلامة محسن الأمين العاملي في القرن العشرين لردّ تعيير بعض معاصريه أنّ الشيعة لا علماء لديهم، حيث قام بكتابة موسوعته (أعيان الشيعة) للتدليل على عكس هذه القضيّة، وهذا ما فعله الطهراني في كتاب (الذريعة إلى تصانيف الشيعة)، فليس كون باعث التأليف هو ردّ تهمة معناه أنّ مضمون التأليف غير صحيح، حتى نسجّل هذه الملاحظة على النجاشي، فالمهم ـ في نهاية المطاف ـ ما كشفه لنا كتاب النجاشي من اهتمام الإماميّة بالحديث والرجال في عصره وقبله.

٢ـ ٢٠ ـ هل الانضباط لعلوم المصطلح يهدم الحديث الشيعي حقّاً؟!

إنّ الاستشهاد بنصّ الحر العاملي والمحدّث البحراني من أنّه لو أعمل التقسيم الرباعي للحديث لما وجدنا حديثاً واحداً عند الإمامية يمكن أن يكون صحيحاً، ولصحّ ما تتهم به الإماميّة من أنّ جلّ أحاديثهم مكذوبة مزوّرة.. غير صحيح، وذلك:

أ ـ لقد طبّق الشيخ حسن صاحب المعالم (١٠١١هـ) والسيد العاملي صاحب المدارك (١٠٠٩هـ) نظرية التقسيم الرباعي للحديث على أتقن وجه وأخلصه وبالغا في ذلك، ولم يحدث كلّ هذا التهويل الذي قاله العاملي والبحراني، فقد صحّح الشيخ حسن من كتاب الكافي قرابة ألفي حديث (أي حوالي نصف روايات البخاري بعد حذف المكرّرات...)، فكيف نقول بأنّه لا يوجد وفق هذا المنهج أيّ حديث صحيح؟! إنّ هذا كلّه يدلّ على أنّ الإخباريّة كانت تبالغ في التخويف من مناهج النقد السندي؛ لما فيها من سقوط جملة وافرة من الروايات

عن الاعتبار والحجيّة، أو أنّ هذا وجهة نظر العاملي نفسه فقط.

وهذا بالضبط ما نراه اليوم مع مدرسة السيد الخوئي (١٤١٣هـ)، فقد أطاح السيد الخوئي بعدد هائل من الروايات عند الإماميّة، وجاء اليوم من يواجه هذه المدرسة خوفاً على الأحاديث، مع أنّ الروايات المعتبرة من الصحيح والحسن والقويّ عند السيد الخوئي هي بالآلاف، فكيف نقول بأنّ مدرسة التشدّد في الحديث الإمامي تفضي إلى سقوط اعتباره بالكليّة؟!

ب ـ لنفرض أنّنا لن نحظى بأيّ حديث صحيح بالمصطلح الخاص للصحّة عند المحدّثين لو طبّقنا معيار الحديث الصحيح، لكنّ هذا لا يعني ما قاله العاملي والبحراني والناقدون هنا من أنّ الحديث الشيعي سيغدو غير معتبر، فإنّ حجية الحديث أوسع دائرةً من وصفه بالصحّة المصطلحة كما شرحنا فيما سبق، وكما هي نظريّة المحدّثين أنفسهم، فقد يكون حسناً وقد يكون قويّاً وغير ذلك، بل قد يكون ضعيفاً تجري تقويته. وما يهمّنا هنا هو اعتبار الحديث لا خصوص وصف الصحّة فليلاحظ.

٢ـ ٢١ ـ الرواة المنحرفون في التراث الحديثي الإمامي!

إنّ الحديث عن رواة ضالّين عند الإماميّة أو شاربي خمر أو لا يصلّون أو غير ذلك، فيه قدر من الغرابة، فمن جهة تتهم الإماميّة بأنّها لا تأخذ إلا بأحاديث أبنائها من المذهب الواحد، وها هي الآن تتهم بأنّها تأخذ من سائر الفرق والمذاهب، حتى أنّها تأخذ من العديد من الرواة السنّة ممّن أشرنا إلى أسماء بعضهم سابقاً.

والقضيّة ـ بصرف النظر عن البحث في الأمثلة التي ذكرت من قبل الناقد؛ لأنّ

الاتهامات لبعض هؤلاء الرواة غير صحيح إطلاقاً، وقد بحث في شرب أبي حمزة الثمالي للخمر أو عدم معرفة حمّاد للصلاة بالتفصيل في كتب الإماميّة ـ أنّ المجتهدين من علماء أصول الفقه الإمامي لا يشترطون في الأخذ بالحديث أن يكون الراوي إماميّاً، وفقط أنصار التقسيم الرباعي المخلصين له كانوا يشرطون ذلك، وتلاشت نظريّتهم منذ القرن الحادي عشر الهجري، والسبب هو أنّ الإماميّة لا يهمّها التوجّه الفكري للراوي، وإنّما يهمهم وثاقته ودقّته في النقل، فإذا دفعهم مذهبه إلى الشك في صدقه توقفوا فيه، وإلا فإنّ مجرّد اختلافهم معه في المذهب لا يعني أنّهم لا يأخذون برواياته، بل تجدهم ينفتحون عليها.

وهكذا الحال على خطّ الفسق العملي، قال الشيخ الطوسي: «فأما من كان مخطئاً في بعض الأفعال، أو فاسقاً بأفعال الجوارح، وكان ثقةً في روايته متحرّزاً فيها، فإنّ ذلك لا يوجب ردّ خبره، ويجوز العمل به؛ لأنّ العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه، وإنما الفسق بأفعال الجوارح يمنع من قبول شهادته، وليس بمانع من قبول خبره، ولأجل ذلك قبلت الطائفة أخبار جماعة هذه صفتهم» (العدّة ١: ١٥٢).

وما الغرابة في ذلك؟! فقد أخذ أئمّة أهل السنّة برواة كثيرين من الفرق غير السنّية ممّن يعتبرونهم على ضلالة وبدعة، لكنّهم كانوا يرون فيهم الصدق، حتى أخرج الإمام البخاري وغيره عن الخوارج وأخرج كثيرون عن الشيعة، فهذا الشيخ ابن تيمية يقول: «والبدع متنوّعة، فالخوارج مع أنّهم مارقون يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرَمِيَّة، وقد أمر النبي صلّى الله عليه وسلّم بقتالهم، واتفق الصحابة وعلماء المسلمين على قتالهم، وصحّ فيهم الحديث عن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم من عشرة أوجه رواها مسلم، روى البخاري ثلاثة منها، ليسوا ممّن يتعمّد الكذب، بل هم معروفون بالصدق، حتى يقال: إنّ حديثهم من أصحّ

الحديث، لكنّهم جهلوا وضلّوا في بدعتهم، ولم تكن بدعتهم عن زندقة وإلحاد، بل عن جهل وضلال في معرفة معاني الكتاب» (ابن تيمية، منهاج السنّة النبويّة ١: ٦٧ ـ ٦٨). فإذا جاز هذا لدى أئمّة أهل السنّة فلماذا يكون في رواية الشيعة عن المذاهب الأخرى ممّن يراها أهل السنّة من أهل البدع مشكلة؟! ولماذا تكون هذه جريمة وتلك منقبة؟!

وقال ابن الصلاح: «اختلفوا في قبول رواية المبتدع الذي لا يكفّر في بدعته، فمنهم من ردّ روايته مطلقاً؛ لأنه فاسق ببدعته، وكما استوى في الكفر المتأوِّل وغير المتأوِّل يستوي في الفسق المتأوِّل وغير المتأوِّل. ومنهم من قبل رواية المبتدع إذا لم يكن ممن يستحلّ الكذب في نصرة مذهبه أو لأهل مذهبه، سواء كان داعية إلى بدعته أو لم يكن. وعزا بعضهم هذا إلى الشافعي؛ لقوله: أقبل شهادة أهل الأهواء إلا الخطابية من الرافضة؛ لأنّهم يرون الشهادة بالزور لموافقيهم. وقال قومٌ: تقبل رواياته إذا لم يكن داعية إلى بدعته، ولا تقبل إذا كان داعية. وهذا مذهب الكثير أو الأكثر من العلماء، وحكى بعض أصحاب الشافعي رضي الله عنه خلافاً بين أصحابه في قبول رواية المبتدع إذا لم يدع إلى بدعته، وقال: أما إذا كان داعيةً فلا خلاف بينهم في عدم قبول روايته. وقال أبو حاتم بن حِبان البُستي أحد المصنّفين من أئمة الحديث: الداعية إلى البدع لا يجوز الاحتجاج به عند أئمتنا قاطبة، لا أعلم بينهم فيه خلافاً. وهذا المذهب الثالث أعدلها وأولاها، والأوّل بعيد مباعد للشائع عن أئمة الحديث، فإنّ كتبهم طافحة بالرواية عن المبتدعة غير الدعاة، وفي الصحيحين كثير من أحاديثهم في الشواهد والأصول» (علوم الحديث: ١١٤ ـ ١١٥).

وذكر نحو هذا الكلام الحافظ ابن كثير، وزاد في التعليق على رواية المبتدع

الداعية إلى بدعته بالقول: «.. لم يفرّق الشافعي في هذا النصّ بين الداعية وغيره، ثم ما الفرق في المعنى بينهما؟ وهذا البخاري قد خرّج لعمران بن حطّان الخارجي مادح عبد الرحمن بن ملجم قاتل علي، وهذا من أكبر الدعاة إلى البدعة!» (ابن كثير، الباعث الحثيث: ٩٩ ـ ١٠٠؛ وانظر تفصيلات القول في رواية المبتدع عند السيوطي في تدريب الراوي ١: ٢٧٥ ـ ٢٧٨).

وقد عدّد السيوطي ما يزيد عن ٨٠ شخصاً ممّن خرّج لهم الشيخان أو أحدهما ممّن عدّوا من المبتدعة، كالقدرية والمرجئة والنواصب ومن رمي بالتشيّع والجهمية والحرورية وغير ذلك (تدريب الراوي ١: ٢٧٨ ـ ٢٨٠).

وبهذا نفهم انفتاح الشيعة على الرواة غير الإماميّة الموجودين في كتبهم بكثرة، من المذاهب الشيعية الأخرى ومن المذاهب السنيّة أيضاً، بل لعلّ من إنصاف علماء رجال الشيعة أنّهم ندر أن يوثقوا شخصاً يصفونه بالغلو مع أنّهم وثقوا من كان من مذاهب أخرى غيرهم، حتى أنّ الشيخ الطوسي بعد أن ذكر عمل الطائفة بروايات الرواة السنّة وسائر مذاهب الشيعة كالفطحية والواقفية وغيرهم، أفرد الغلاة مع المضعّفين والمتهمين فقال: «وأما ما ترويه الغلاة، والمتهمون، والمضعّفون وغير هؤلاء، فما يختصّ الغلاة بروايته، فإن كانوا ممن عرف لهم حال استقامة وحال غلو، عمل بما رووه في حال الاستقامة وترك ما رووه في حال خطاءهم، ولأجل ذلك عملت الطائفة بما رواه أبو الخطاب محمد بن أبي زينب في حال استقامته وتركوا ما رواه في حال تخليطه، وكذلك القول في أحمد بن هلال العبرتائي، وابن أبي عذافر وغير هؤلاء. فأما ما يرويه في حال تخليطهم فلا يجوز العمل به على كلّ حال. وكذلك القول فيما ترويه المتهمون والمضعّفون. وإن كان هناك ما يعضد روايتهم ويدلّ على صحتها وجب العمل به. وإن لم يكن هناك ما

يشهد لرواياتهم بالصحّة وجب التوقّف في أخبارهم، ولأجل ذلك توقّف المشايخ عن أخبار كثيرة هذه صورتها ولم يرووها واستثنوها في فهارسهم من جملة ما يروونه من التصنيفات» (العدّة في أصول الفقه ١: ١٥١).

وبمجمل ما تقدّم يظهر الجواب عن النقد بكلام الطوسي من أنّ كثيراً من أصحاب الأصول والمصنّفات كانوا ينتحلون المذاهب الفاسدة لكنّ كتبهم معتمدة. وبهذا أيضاً يظهر غرابة الإشكال الذي لاحظناه يتكرّر عند بعضهم من أنّ زرارة بن أعين كان جدّه رومياً نصرانيّاً، وأنّ ذلك عيبٌ فيه أو محاولة لإثبات أنّه مدسوس في الإسلام، ولست أدري ماذا نفعل مع جمهور الصحابة الذين ما كانوا مسلمين ثم أسلموا؟! فهل يصحّ والحال هذه أن نشكّك فيهم وفي دينهم؟! وهل يكون ذلك مقبولاً من الناحية الدينية والأخلاقية حتى لو لم تثبت نظرية عدالة الصحابة مثلاً؟! هل يجوز اتهام إنسان لأنّ جدّه كان غير مسلم عبر استخدام نظرية المؤامرة وابتكار الخطط الأمنية والبوليسية التي أغرقت العقل العربي والإسلامي في كيفية قراءته للتاريخ والحاضر؟! وكم هو عدد المسلمين الذين أسلموا بعد الفتوحات وفي العصر الأموي فدخلوا في الإسلام وصَلُحَ إيمانهم وجاءت أسماؤهم في سلاسل الأسانيد والطرق الروائية؟! فهل هذه الطريقة في محاكمة الآخرين تخضع للمنطق الإسلامي؟! أليس الإسلام يجبّ ما قبله؟ وهل قواعد علم الجرح والتعديل تسمح بإسقاط قيمة الراوي لأنّ جدّه كان نصرانيّاً؟! وما الفرق بين هذا المنطق ومنطق بعض الشيعة الذين قالوا بأنّ إسلام أبي بكر وعمر كان مؤامرة مدبّرة للنفوذ في الدعوة الإسلاميّة بهدف إسقاط المشروع النبويّ كلّه؟! إنّ التفكير بمنطق المؤامرة والعقل البوليسي الذي يحكم ثقافتنا نحن العرب والمسلمين يبالغ كثيراً في تناول القضايا في بعض الأحيان.

وكذلك قول بعضهم بأنّ أهل البيت لم يرو عنهم أقاربُهم، بل روى عنهم غيرهم، فأيّ مانع من أن يكون هؤلاء الأئمة قد رُفضوا من قبل أقاربهم؟! ألم يُرفض الرسول محمد صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم عندما بُعث من قبل كثير من أسرته الهاشميّين حتى نزل القرآن في عمّه أبي لهب؟! بل إنّ عمّه أبا طالب الذي تعاطف معه لم يُسْلِم أبداً على رأي أهل السنّة أنفسهم، فهل في هذا شاهد على التشكيك في نبوّته ومكانته؟! أليس من الممكن جداً أن يكون للحسد داخل الأسرة الهاشمية الشريفة دور في سعي كثير من أقارب أئمّة أهل البيت لإبعادهم ومنافستهم؟!

٢ـ ٢٢ ـ الرواة الضعفاء والمجروحون في الحديث الإمامي

إنّ الحديث عن كثرة المجروحين والضعفاء سبق أن علّقنا عليه، كما سبق أن بينّا أنّ بعض من ورد فيه جرح لم يثبت الجرح فيه، فلا نطيل. وأمّا حديث السيد محمّد الصدر فهو غير واضح؛ فأهم رواة العقيدة عند الإماميّة تُرجموا في كتب الحديث والرجال، وجرى اتخاذ مواقف منهم وثاقةً وعدالة وقوّةً وضعفاً، كهشام بن الحكم، وهشام بن سالم الجواليقي، ومحمّد بن علي بن نعمان الأحول الملقّب بمؤمن الطاق، وزرارة بن أعين، ومحمد بن سنان، وجابر بن يزيد الجعفي و..

بل إنّ علماء الرجال الشيعة لم ينظروا أساساً إلى فقهيّات الراوي، وإنّما نظروا إلى طبقته كرجالي الطوسي والبرقي، أو إلى كونه ممّن لديه تصنيف كفهرسي النجاشي والطوسي، بلا فرق بين مضمون المصنّفات التي عنده أو عند غيره، وهذه هي طريقة كتب الرجال القديمة عند الإماميّة.

بل إنّ أغلب ما في رجال الكشي ناظرٌ إلى الجوانب العقديّة للرواة، فيبرز فيه

الرواة المشتغلون بالمواقف العقديّة أكثر من غيرهم، ولهذا قلنا في أبحاثنا في تاريخ علم الرجال بأنّ هذا الكتاب (رجال الكشي) يصلح مصدراً من مصادر الدراسات المتعلّقة بتاريخ الفرق والمذاهب الشيعيّة (انظر: دروس تمهيدية في تاريخ علم الرجال عند الإماميّة: ١١٣)، فلم يظهر وجهٌ واضح لكلام السيد محمد الصدر هنا.

وسوف يأتي مزيد تفصيل لقضيّة الضعفاء في كتب الحديث.

٢ـ ٢٣ ـ تهمة فوضى الأسانيد عند الإماميّة

إنّ حديث الناقد أخيراً عن عدم وجود أسانيد عند الإماميّة واشتراك راويين في شيخ مع عدم اشتراكهما في روايةٍ واحدة عنه، وغير ذلك كلّه مجرّد ادّعاء لم يقم عليه أحدٌ شاهداً، نعم لو حصل هذا في بعض المرويات الضعيفة فمثله يحصل في كثير من مرويات المسلمين، لكنّ هذا لا يعني أنّ الحديث الشيعي كلّه أو أغلبه أو كثير منه على هذا المنوال، كيف والطرق إلى الكتب والمصنفات وسلاسل الأسانيد موجودة في المصادر الحديثيّة الأم المعتمدة وفي الإجازات وطرق الفهارس والمشيخات، واضحة معلومة محدّدة.

وأمّا فقدان الأصول الأربعمائة، فهذا أمر طبيعي عندما تستبدل بأمّهات مصادر الحديث الجامعة، فهذه كتب الحديث الأم السنيّة جعلتنا نفقد عشرات الكتب الصغيرة للرواة في القرن الثاني الهجري؛ لأنّها ابتلعتها بموسوعيّتها وجامعيّتها، وقد صرّح الدكتور أكرم العمري بالقول: «لا شك في أنّ كتاب السنن الكبرى من موسوعات الحديث الجليلة التي حفظت لنا نصوصاً من كتب يعدّ الكثير منها في حكم المفقود..» (العمري، بحوث في تاريخ السنّة المشرّفة: ٣٥٢،

ونقل هذا النص عن العمري أيضاً بعض الناقدين هنا، فانظر: زرزور، السنّة النبويّة وعلومها: ٨٠).

وهذا كلّه لا يعني أنّ الأجيال السابقة لم تهتم بأمر الحديث، بل يعني أنّها اعتمدت الموسوعات الجامعة؛ لسهولة تناقلها وضبطها وجلالة مؤلّفيها، وأيّ ضيرٍ في ذلك على موضوعنا هنا، بل إنّ بعض الكتب السابقة قد وصلت أيضاً.

ولو كان هذا تهاوناً وعدم اهتمام بالحديث فنحن نسأل: أين هي تلك الكتب التي تفوق المائة والتي عدّدها الدكتور الأعظمي وترجع إلى القرن الأوّل والثاني الهجري؟ وهل فقدان أغلبها ـ وهي ترجع إلى القرنين الأوّلين ـ يدلّ اليوم على أنّ المسلمين لم يكونوا يولون لقرن ونصف أهميّةً للحديث الشريف؟ بل أين هي كلّ نسخ القرآن الكريم نفسه التي ترقى إلى القرنين الهجريّين الأوّلين كمصاحف الخليفة الثالث عثمان بن عفان وغيرها، وهو الكتاب الذي لم يغب عنه علماء المسلمين لحظة؟

٣. إشكاليّة العنعنة في الحديث الإمامي

تعرّض بعض النقّاد هنا لمشكلة سنديّة أساسيّة موجودة في الأحاديث عند الإماميّة، وهي أنّ أغلبية أسانيد الإماميّة في الحديث تستخدم أسلوب العنعنة، وصيغة العنعنة كما تحتمل اتصال السند كذا تحتمل انقطاعه، ولهذا يدرج بعضهم العنعنة في التدليس الموهم للاتصال؛ لأنّ (عن) لفظ يستعمل في الكلام المنقول أعمّ من كونه قد بلغ الراوي عن القائل بلا واسطة أحد كما لو سمعه مباشرةً أو بلغه بواسطة دون أن يذكر لنا اسم الواسطة، ففي كلتا الحالتين يصحّ للراوي أن يقول: (هذا الكلام عن زيد)، ويقصد بذلك أنّ قائله هو زيد حتى لو لم يكن هو

قد سمعه منه مباشرةً، فإنّ التعبير يتحمّل ذلك دون أن يكون كذباً، فلمّا أوهم هذا التعبير السماعَ المباشر استخدمه المدلّسون لكي يوحوا بهذا فإذا انكشفوا لم يكن ذلك مستمسكاً عليهم في الكذب؛ لصحّة الإطلاق لغةً، وفي ظلّ هذا الوضع كيف يمكن إحراز الاتصال، لاسيما بناءً على القول بأنّ التدليس لا يسقط عدالة الراوي أو وثاقته؟!

من هنا رجّح علماء الحديث الرواية التي يأتي سندها بصيغة (سمعت) أو (أخبرنا= نا) أو (حدّثنا=ثنا) أو (أنبأنا=انا) أو (أخبرني) أو (حدثني) وأمثالها، على الرواية التي يكون سندها معنعناً؛ نظراً لاحتمال التدليس في الثاني دون الأوّل (راجع ـ على سبيل المثال ـ: الحازمي، الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار: ١٥).

بل قد علّق الشيخ البهائي نفسه على إشكاليّة العنعنة بالقول: «فتح هذا الباب يؤدّي إلى تجويز الإرسال في أكثر الأحاديث وارتفاع الوثوق باتصالها. والحقّ أنّ لفظة (عن) في الأحاديث المعنعنة تشعر بعدم الواسطة بين الراوي والمرويّ عنه» (الحبل المتين: ٣٥)، فقوله: «تشعر»، واضح في أنّه لم يستطع تجاوز الإشكاليّة، ولو كان قصده الجانب اللغوي لكلمة «عن» (انظر: محمد رضا الجلالي، حجية الحديث المعنعن، مجلة علوم الحديث، العدد ٣: ١٣٤)، فلماذا لم يتعرّض للجانب المصطلح عندهم لو كانت تفيد الاتصال، مع أنه أحوج إليه هنا في بحثه؟!

إذن فكلمة (عن) تدلّ لغةً على تجاوز الكلام عن المتكلّم، سواء بلغ الناقل مباشرةً أم بالواسطة، فلا يفيد الاتصال والسماع فيكون منقطعاً، وهذه الدلالة اللغويّة أقرّ بها السيد الميرداماد نفسه حيث قال: «المُعَنْعَن: هو ما يقال في سنده: فلانٌ عن فلان، من غير ذكر التحديث والإخبار والسماع. والعنعنة بحسب مفاد

اللفظ أعمُّ من الاتّصال» (الرواشح السماوية: ١٩٩)، ومن ثمّ فليس فيها ما يفيد شكل تحمّل الحديث فيمكن أن يكون منقطعاً، بل يأخذ الحديث حينئذٍ حكم المرسل؛ لأنّ المسند يحتاج إلى اللقاء ونفي الواسطة، وهما أمران غير متوفّرين لنا مع العنعنة في الحديث، بل إنّ استعمال كلمة (عن) في هذه الحال يفيد التدليس من حيث إنّه لا يفهمنا شكل التلقّي، فيدخل في الحديث المدلَّس، وهو ضعيف عندهم.

إذن، فالحديث المعنعن محكوم بالانقطاع والإرسال والتدليس فلا قيمة له، ومن الواضح أنّ صدق العنعنة في الحديث ـ على مستوى إشكاليّة البحث هنا ـ يكفي فيها ورود العنعنة مرّةً واحدة في السند ولا ضرورة لتكرّر العنعنة في كلّ السند ـ وإن كان ظاهر كلمات بعض العلماء ضرورة التكرّر في صدق العنعنة (انظر: البهائي، الحبل المتين: ٤؛ والوجيزة (ضمن رسائل في دراية الحديث ج١): ٥٣٧؛ وعلي محمّد النصيرآبادي، الجوهرة العزيزة في شرح الوجيزة (ضمن رسائل في دراية الحديث ج٢): ٣٦٨؛ وحسن الصدر، نهاية الدراية: ٢٠٥) ـ لأنّ النتيجة تتبع أخسّ المقدّمات.

وفي هذه الحال ربما لا نكاد نعثر على رواية واحدة عند الإماميّة لا يصدق عليها الحديث المعنعن، فيكون كلّ الحديث الإمامي ضعيفاً من زاوية الصنعة الحديثية؛ لأنّه مبتلى بعارضين من عوارض الإسناد على الأقلّ: وهما الإرسال والانقطاع.

وقفات مع إشكاليّة العنعنة

وللجواب عن هذه النقطة، يمكن القول:

١.٣ ـ تحليل معنى (عن) في اللغة، وفي مجال النقل الخبري

ما ذكره بعض علماء الحديث المعاصرين، من أنّ كلمة (عن) تفيد في أصل اللغة

التجاوز والمجاوزة، تقول: سافرت عن البلد، أي جاوزته وتعدّيته، ولكنّها تأتي بمعنى (من)، كما في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ﴾ (الشورى: ٢٥)، وقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ نَتَقَبَّلُ عَنْهُمْ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا﴾ (الأحقاف: ١٦).

ولو حلّلنا أفعال النقل والكلام وحكايتهما، نجد أنّها تتعدّى بحرف الجرّ (عن)، تقول: نقل فلان عن فلان، أو حدّث عنه، أو أنبأ عنه، والتجاوز المفروض في (عن) في هذه الموارد ليس متصوّراً بمعناه الحسّي الحقيقي؛ لأنّ الفعل وهو من جنس الكلام لا استقرار له حتى يعقل تجاوزه، بل لابدّ أن يكون التجاوز معنويّاً، لكنّ المتجاوِز والمتجاوز عنه هنا يختلفان عن أصل الأمثلة السابقة لكلمة (عن)، فليس المتجاوِز هو فاعل الفعل، بل هو الحديث نفسه، فقول زيد: حدّث عمرو عن بكر، معناه ـ على التجاوز ـ هو: تجاوز الحديث بكراً إلى عمرو، وهذا غير معقول، ولا مطابق لواقع التجاوز الذي عرفناه في قولنا: انصرف عمرو عن بكر أو رميت السهم عن القوس، وهو ما يدلّ على مجرّد ابتعاد عمرو عن بكر، بينما في قولنا: حدّث عمرو عن بكر لا نعني ذلك، بل فيه الانفصال والوصول إلى غاية، ولذا لو قال: أوصل عمرو حديثاً من بكر، لصحّ وأدّى نفس المعنى.

فلا يقصد في تجاوز (عن) في العنعنة واقع التجاوز والتعدّي والانفصال من دون ملاحظة الوصول، والمفروض أنّ الحديث لم ينفصل فقط عن بكر، وإنّما بلغ عمرواً، فيكون منتهياً إلى غاية، وهو مطابق لمعنى (من) كما قلنا. وهذا ما يقع في الأسانيد. ولهذا لابدّ من تقدير فعلٍ من الأفعال مثل: قال، وأخبر، وحدّث و..مع كلّ حرف (عن) في السند ليتعلّق به ولا يحتاج إلى واسطة، والنتيجة هي أنّ معنى قولنا: حدّث زيد عن عمرو هو: وصل إلى زيد حديث من عمرو.

نعم لو كان الفاعل مجهولاً، مثل قول زيد: حُدِّثنا عن عمرو، أمكن تصوّر المجاوزة المعنويّة؛ لأنّ الكلام المنقول عن بكر قد تجاوزه وابتعد عنه، لكنّه لم يبلغ غاية؛ لفرض أنّ الناقل له هو الفاعل المجهول، ولهذا قالوا: إنّ (يُذكر عن فلان) تفيد الانقطاع والإرسال.

وعليه، فإنّ (عن) في الأسانيد تعني (من)، أي النقل الصالح للابتداء والانتهاء إلى نهاية مشخّصة ولو معنويّاً، لا مجرّد مجاوزة الموضوع لها (انظر: محمّد رضا الجلالي، حجيّة الحديث المعنعن، مجلة علوم الحديث، العدد ٣: ٥٨ ـ ٦٨).

ولكنّ هذا الجواب قابل للنقاش، فإنّ غايته أنّ كلمة (عن) لغةً تثبت صدور الكلام من بكر ووصوله إلى زيد، لكنّها لا تثبت الوصول المباشر له منه، فلو وصل إلى زيد حديث من عمرو بتوسّط بكر، لصحّ أن يقال: إنّ زيداً وصله من عمرو الحديث، فحدّث عنه، فالجذر اللغوي للكلمة لا يفيد الاتصال، فهذا كما لو قلت: سافر زيد من مكّة إلى المدينة، فهذا يعني أنّه جاوز مكّة ووصل إلى المدينة، لكنّه لا يعني أنّه بتجاوزه لمكّة وصل إلى المدينة بلا فاصلٍ في البَيْن، فجهة الإشكال في الحديث المعنعن لم تحلّها هذه المعالجة في تقديري.

٢.٣. العنعنة بين الدلالة اللغوية والدلالة العرفيّة

إنّ الانصراف العرفي للعنعنة هو الاتصال، فإنّ العرف يفهم من هذه التركيبة اللفظيّة اتصال السلسلة، وإن كانت الكلمة بحسب جذرها اللغوي تقبل عدمه، ويشهد لما نقول أنّ المدلّسين استخدموا العنعنة ـ كما يقول المحدّثون ـ لإيهام الاتصال، وهذا خير دليل على أنّ العنعنة قبل الانتباه إلى مشكلة التدليس فيها تفيد بحسب انصرافها وظهورها الاتصالَ، وإلا لم يكن هناك معنى لأن يذكروا العنعنة

لتقوية أحاديثهم، فلو كانت العنعنة تساوي عدم المباشرة أو لا تساوي المباشرة، لذكروا غيرها ممّا يدلّ على عدم المباشرة. وستأتي ـ إن شاء الله ـ بعض الشواهد الأخرى على وجود هذا الفهم العرفي.

ولعلّ الاستناد إلى الظاهر كما فعلنا ـ دون حاقّ اللغة ـ هو ما دفع الشيرازي (٤٧٦هـ) للقول: «وأما خبر العنعنة إذا قال: أخبرنا مالك عن الزهري، فهو مسند. ومن الناس من قال: حكمه حكم المرسل، وهذا خطأ؛ لأنّ الظاهر أنّه سماع عن الزهري، وإن كان بلفظ العنعنة فوجب أن يُقبل» (اللمع في أصول الفقه: ٢١٩)، حيث استند إلى الظاهر لا إلى حاقّ اللغة.

٣.٣. موقف المدارس الإسلاميّة من الحديث المعنعن

لو رجعنا إلى مواقف العلماء والمحدّثين من الحديث المعنعن لوجدنا شبه اتفاق على قبوله واعتباره متصلاً غير منقطع (انظر: الماريدني، الجوهر النقي ٣: ١٦٩، و٩: ٢٥٦)، وبعضهم شرط فيه شروطاً.

أمّا على الصعيد السنّي، فقد قال الإمام النووي (٦٧٦هـ): «في الإسناد المعنعن، وهو فلان عن فلان، قال بعض العلماء: هو مرسل، والصحيح الذي عليه العمل وقاله الجماهير من أصحاب الحديث والفقه والأصول إنه متصل، بشرط أن يكون المعنعِن غير مدلّس، وبشرط إمكان لقاء من أضيفت العنعنة إليهم بعضهم بعضاً، وفي اشتراط ثبوت اللقاء وطول الصحبة ومعرفته بالرواية عنه خلاف، منهم من لم يشترط شيئاً من ذلك، وهو مذهب مسلم ادّعى الإجماع عليه.. ومنهم من شرط ثبوت اللقاء وحده، وهو مذهب علي بن المديني والبخاري وأبي بكر الصيرفي الشافعي والمحقّقين، وهو الصحيح، ومنهم من

شرط طول الصحبة، وهو قول أبي المظفر السمعاني الفقيه الشافعي، ومنهم من شرط أن يكون معروفاً بالرواية عنه، وبه قال أبو عمرو المقري» (شرح صحيح مسلم ١ : ٣٢).

بل قد عقد النووي في شرحه لمسلم باباً خاصّاً تحت عنوان (باب صحّة الاحتجاج بالحديث المعنعن إذا أمكن لقاء المعنعنين ولم يكن فيهم مدلّس)، وأفاض في الحديث فيه والأقوال (المصدر نفسه ١ : ١٢٧ ـ ١٢٨).

إنّ كلام الإمام النووي يكشف أنّ المسألة وقعت موقع الخلاف بينهم، لكنّ الجماهير أخذت بالحديث المعنعن وعملت به واعتبرته صحيحاً، نعم وقع الكلام في بعض الشروط.

وقال الإمام مسلم (٢٦١هـ) الذي خصّص في مقدّمات صحيحه بحثاً مهمّاً حول الحديث المعنعن: «.. وزعم القائل الذي افتتحنا الكلام على الحكاية عن قوله والإخبار عن سوء رويّته، أنّ كلّ إسناد لحديث فيه فلان عن فلان، وقد أحاط العلم بأنهما قد كانا في عصر واحد، وجائز أن يكون الحديث الذي روى الراوي عمّن روى عنه قد سمعه منه وشافهه به، غير أنه لا نعلم له منه سماعاً، ولم نجد في شيء من الروايات أنهما التقيا قطّ أو تشافها بحديث، أنّ الحجة لا تقوم عنده بكلّ خبرٍ جاء كهذا المجيء، حتى يكون عنده العلم بأنهما قد اجتمعا من دهرهما مرّةً فصاعداً أو تشافها بالحديث بينهما أو يرد خبر فيه بيان اجتماعهما وتلاقيهما مرّة من دهرهما فما فوقها، فإن لم يكن عنده علم ذلك ولم تأت رواية تخبر أنّ هذا الراوي عن صاحبه قد لقيه مرّةً وسمع منه شيئاً لم يكن في نقله الخبر عمّن روى عنه ذلك، والأمر كما وصفنا حجّة وكان الخبر عنده موقوفاً حتى يرد عليه سماعه منه لشيء من الحديث قلّ أو كثر في رواية مثل ما ورد. وهذا القول ـ يرحمك

الله ـ في الطعن في الأسانيد قولٌ مخترَع مستحدَث غير مسبوقٍ صاحبه إليه ولا مساعد له من أهل العلم عليه؛ وذلك أنّ القول الشائع المتفق عليه بين أهل العلم بالأخبار والروايات قديماً وحديثاً أنّ كلّ رجل ثقة روى عن مثله حديثاً وجائزٌ ممكن له لقاؤه والسماع منه؛ لكونهما جميعاً كانا في عصر واحد وإن لم يأت في خبر قطّ أنهما اجتمعا ولا تشافها بكلام، فالرواية ثابتة والحجّة بها لازمة، إلا أن يكون هناك دلالة بيّنة أنّ هذا الراوي لم يلق من روى عنه أو لم يسمع منه شيئاً، فأما والأمر مبهم على الإمكان الذي فسّرنا، فالرواية على السماع أبداً حتى تكون الدلالة التي بيّنا..» (مسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح ١: ٢٢ ـ ٢٣).

ويبدو أنّ مسلم بن الحجّاج كان يقصد البخاري وأمثاله ممّن تشدّد في أمر الحديث المعنعن، يقول الذهبي في ذلك: «إنّ مسلماً، لحدّةٍ في خلقه، انحرف أيضاً عن البخاري، ولم يذكر له حديثاً، ولا سمّاه في صحيحه، بل افتتح الكتاب بالحطّ على من اشترط اللقي لمن روى عنه بصيغة (عن)، وادّعى الإجماع في أنّ المعاصرة كافية، ولا يتوقّف في ذلك على العلم بالتقائهما، ووبّخ من اشترط ذلك. وإنما يقول ذلك أبو عبد الله البخاري، وشيخه علي بن المديني» (سير أعلام النبلاء ١٢: ٥٧٣).

وقال الإمام الشافعي (٢٠٤هـ): «وأقبلُ في الحديث حدّثني فلانٌ عن فلان، إذا لم يكن مدلّساً، ولا أقبل في الشهادة إلا سمعت أو رأيت أو أشهدني» (الرسالة: ٣٧٣). وهذا يعني أنّ الإمام الشافعي يمنع العنعنة مع ثبوت التدليس، لا أنّه يشترط لتصحيحها إثبات عدم التدليس، كما أنّه لا يشير إطلاقاً إلى قضيّة المعاصرة أو اللقاء.

وقال ابن الصلاح (٦٤٣هـ): «..عدّه بعض الناس من قبيل المرسل والمنقطع

حتى يتبيّن اتصاله بغيره، والصحيح والذي عليه العمل أنّه من قبيل الإسناد المتصل، وإلى هذا ذهب الجماهير من أئمّة الحديث وغيرهم، وأودعه المشترطون للصحيح في تصانيفهم فيه وقبلوه، وكاد أبو عمر بن عبد البر الحافظ يدّعي إجماع أئمة الحديث على ذلك، وادعى أبو عمرو الداني المقرئ الحافظ إجماع أهل النقل على ذلك، وهذا بشرط أن يكون الذين أضيفت العنعنة إليهم قد ثبتت ملاقاة بعضهم بعضاً مع براءتهم من وصمة التدليس، فحينئذ يحمل على ظاهر الاتصال إلا أن يظهر فيه خلاف ذلك، وكثر في عصرنا وما قاربه بين المنتسبين إلى الحديث استعمال (عن) في الإجازة، فإذا قال أحدهم قرأت على فلان عن فلان أو نحو ذلك فظنّ به أنه رواه عنه بالإجازة ولا يخرجه ذلك من قبيل الاتصال على ما لا يخفى» (علوم الحديث: ٦١ ـ ٦٢).

إنّ ابن الصلاح هنا يستشهد بشاهد متميّز، وهو أنّ المصنّفين في الصحيح قد أوردوا في كتبهم الأحاديث المعنعنة، ممّا يعني أنّهم لا يرون العنعنة مناقضةً للصحّة الحديثية، كما أنّه يقدّم لنا نصّاً هامّاً في أنّ إطلاق العنعنة على الإجازة مصطلح حادث في زمانه هو أو ما قاربه. وابن الصلاح من أبناء المائة السابعة للهجرة، ممّا يعني أنّ القول بأنّ العنعنة تفيد الإجازة لا السماع لم يكن أمراً معروفاً في متقدّمي المحدّثين المسلمين، فضلاً عن أنّ جعل الإجازة طريقاً غير معتبر لا وجه له.

وقال ابن حجر (٨٥٢هـ): «إن (عن) في عُرف المتقدّمين محمولة على السماع قبل ظهور المدلّسين، وكذا لفظة (قال)، لكنّها لم تشتهر اصطلاحاً للمدلّسين مثل لفظة (عن) فحينئذ لا يلزم من استعمال البخاري لها أن يكون مدلّساً» (ابن حجر، تغليق التعليق ٢: ٩).

وقال الملا علي القاري (١٠١٤هـ): «واعلم أنّ (عن) في اصطلاح المحدّثين

محمولة للسماع والإجازة، لكنّ عنعنة المعاصر محمولة على السماع، سواء ثبت اللقاء بينهما أم لا عند الجمهور، خلافاً للبخاري حيث يشترط اللقاء..» (شرح مسند أبي حنيفة: ١٠).

وأمّا على الصعيد الإمامي، فقد قال الحسين بن عبد الصمد العاملي (٩٨٤هـ): «المعنعن، وهو ما يقال في سنده (فلان عن فلان). والصحيح عند العامة أنه متصل إذا أمكن اللقاء وأمن من التدليس [بأن لا يكون معروفاً به]، وفي اشتراط ثبوت اللقاء وطول الصحبة ومعرفته بالرواية عنه خلاف بين المحدّثين، والأصحّ عدم اشتراط شيء من ذلك؛ لحمل فعل المؤمن على الصحّة. وأما عندنا فلا شبهة في اتصاله بالشرطين المذكورين. وقال بعض متأخري العامة: قد كثر في زماننا وما قاربه استعمال (عن) في الإجازة. وأما عندنا فالذي يظهر أنه يستعمل في الأعم منها ومن القراءة والسماع» (وصول الأخيار: ٩٤).

وقال الميرداماد (١٠٤١هـ): «المُعَنْعَن هو ما يقال في سنده: فلانٌ عن فلان من غير ذكر التحديث والإخبار والسماع، والعنعنة بحسب مفاد اللفظ أعمُّ من الاتّصال، فإذا أمكن اللقاء وصحّت البراءة من التدليس، تعيّن أنّه متّصل، ولا يفتقر إلى كون الراوي معروفاً بالرواية عن المرويّ عنه على الأصحّ. قال ابن الصلاح من العامّة: (وكثر في هذه الأعصار استعمال (عن) في الإجازة)، ولعلّ ذلك في عصره وفي اصطلاحات أصحابه واستعمالاتهم، وأمّا عندنا وفي أعصارنا وفي استعمالات أصحابنا فأكثر ما يراد بالعنعنة الاتّصالُ» (الرواشح السماوية: ١٩٩).

وقال السيد حسن الصدر (١٣٥١هـ): «واختلف في حكمه على ستة أقوال: فالذي عليه جمهور المحدّثين، بل في الدراية كاد يكون إجماعاً، أنه متصل مع إمكان

ملاقاة الراوي بالعنعنة لمن رواه عنه مع أمن التدليس. قال والد المصنّف: وأما عندنا فلا شبهة في الاتصال بالشرطين المذكورين. أقول: وهو الأصحّ عند العامة أيضاً. ومن اعتبر منهم ثبوت اللقاء كالنووي، وطول الصحبة كالقابسي، ومعروفيته بالرواية عنه بين المحدّثين كأبي عمرو الداني المقري، أجابوا عنه بحمل فعل المسلم على الصحّة».

وقال في موضع آخر: «وقالوا: إنّ عنعنة المعاصر محمولةٌ على السماع، بخلاف غير المعاصر، فإنّها تكون مرسلة أو منقطعة، فشرط حملها على السماع ثبوت المعاصرة إلا من المدلّس. وقد يقال: إنه يشترط في حمل عنعنة المعاصر على السماع ثبوت لقائهما ولو مرّة واحدة، ليحصل الأمن في باقي مرويّاته بالعنعنة عن كونه من المرسل الخفي. قال الفاضل الدربندي: وأنت خبير بما فيه من الركاكة فتأمّل. أقول: إنّ هذا للعامة، وإنما شرطوا ذلك فما عرفوا من كثرة تدليسات أصحابهم ولا بأس به» (نهاية الدراية: ٢٠٥ ـ ٢٠٦، ٤٤٧ ـ ٤٤٨). وقد استقرب المحقّق القمّي الحكم باتصال الحديث المعنعن (القوانين المحكمة في الأصول: ٤٨٦).

يفهم من نصوص العلماء هنا ما يلي:

أ ـ إنّ القول بعدم حجيّة الحديث المعنعن مطلقاً قول نادر إن لم نقل بأنّه لا وجود له، بل جمهور العلماء على عكسه.

ب ـ إنّ الإمام مسلماً اكتفى في اتصال المعنعن بإمكان اللقاء، فيما شرط الإمام البخاري ثبوت اللقاء، وعدّ ذلك من مرجّحات كتاب البخاري على كتاب مسلم (انظر: مقدّمة فتح الباري: ١٠).

ج ـ إنّ بعضهم اشترط للحكم باتصال المعنعن أن تكون هناك صحبة طويلة بين الراوي والمروي عنه كالسمعاني، وبعضهم نفى هذا الشرط.

د ـ إنّ بعضهم شرط للحكم باتصال المعنعن عدم كون المعنعِن مدلّساً.

هـ ـ إنّ من مستندات القائلين بحجية المعنعن ـ بصرف النظر عن القيود والشروط ـ هو حمل عمل المسلم على الصحّة، مع أصل عدم التدليس (انظر في أصالة عدم التدليس: الجلالي، حجية الحديث المعنعن، مصدر سابق: ٧٤).

و ـ إنّ من المصطلحات المتأخّرة عند أهل السنّة هو استخدام العنعنة لبيان طريق الإجازة، ولكنّه غير متعارف بخصوصه عند الإماميّة.

ز ـ إنّ بعض علماء الإماميّة اعتبر أنّ مشكلة العنعنة خاصّة بأهل السنّة نتيجة وجود التدليس وشيوعه عندهم، بينما لم يعرف الإماميّة مشكلةً من هذا النوع، ولعله يعزّز ذلك أنّ قضيّة العنعنة أثارتها مشكلة المدلّسين، الأمر الذي لم تعرفه الإماميّة في دراساتها الحديثيّة، ولو كانت عندهم ظاهرةً عامّة لتناقلوها ولا أقلّ من تحدّث المتأخّرين عنها، وهو أمرٌ مفقود حتى من طرف المتشدّدين الإماميّة الذين بالغوا في رفض الأحاديث جدّاً، وأسقطوا اعتبارها لأدنى مشكلة.

ونخلص من استعراض المواقف الإسلاميّة في العنعنة أنّه لا يصحّ هدم الحديث الشيعي لوجود العنعنة فيه؛ لأنّ مجرّد وجود العنعنة لا يعني سقوط اعتبار الحديث، بل لابدّ من دراسة المعاصرة وإمكان اللقاء أو ثبوت اللقاء أو غير ذلك ممّا شرطوه، فضلاً عمّا إذا لم يأخذ المحدّث بهذه الشروط، فإطلاق الكلام بسقوط الحديث الإمامي نتيجة العنعنة غير دقيق بهذه الطريقة.

والذي يبدو لي أنّه الحقّ في هذه المسألة هو أنّ الحديث المعنعن منصرفٌ في دلالته العرفيّة وفي معروفيّته بين المحدّثين القدامى إلى الاتصال، لكنّ مشكلته ظهرت عندما حاول المدلّسون استغلال هذه الصيغة لتمرير بعض أحاديثهم غير المسندة بالمباشرة، ولمّا اكتشف العلماء هذه الظاهرة بدؤوا يتشدّدون في صيغ

التحديث، وكان من حقّهم هذا التشدّد، وفي وضعٍ من هذا النوع وحيث إنّ الرواة محكومون بالوثاقة لكي يكون حديثهم حجّة، فهنا إذا ثبت عدم المعاصرة أو عدم اللقاء فلا شكّ في أنّ ذلك يوجب سقوط الحديث عن الاعتبار، إنّما الكلام في أنّه هل يشترط ثبوت اللقاء فضلاً عن طول الصحبة أو معروفيّتها أم لا؟

هنا حالتان، الأولى: أن يكون الراوي المعنعِن قد ثبت أنّه مدلّس أو حوله شبهة تدليس، وفي هذه الحال لا يصحّ الأخذ بالحديث للشكّ في ثبوت اتصال السند، والأصل عدم الثبوت.

الثانية: أن لا تدور حول الراوي المعنعِن شبهة تدليس، فضلاً عن أن يثبت عليه التدليس، ولا يدرج اسمه في طبقات المدلّسين، وفي هذه الحال يرجع إلى أصالة عدم التدليس بعد فرض كون الراوي ثقة؛ لأنّ التدليس يقع على خلاف المنصرف العرفي في دلالة العنعنة، فيحتاج إلى إثبات، ويكون الاتصال هو مفاد الدلالة العرفية حينئذٍ فلا يحتاج إلى أصل يثبته غير ذلك، وبذلك يكون أصل عدم الاتصال محكوماً للدلالة العرفية للعنعنة، حيث لا موجب للخروج عن هذه الدلالة إلا بشاهد يثير الشك في التدليس.

بل لو احتملنا أنّ المحدثين بعد ذلك هم من وضع العنعنة اختصاراً، كما قيل في حقّ الإماميّة، ففي هذه الحال يقوى إمكان الأخذ بالحديث مع عدم ثبوت التدليس وكفاية ثبوت المعاصرة. وأمّا حمل عمل المسلم على الصحّة ـ كما فعله بعضهم ـ فلم يتضح وجهه، فإنّ العنعنة إذا كانت تفيد حالة عدم الاتصال فما معنى الصحّة وعدمها هنا؟

نعم، الحديث الذي يقع بصيغ التحديث والإخبار ونحوها أكثر وضوحاً في غير مجالٍ هنا، وإن أمكن ـ لو أريد إدخال التشكيكات ـ فعلُ ذلك هنا أيضاً على

مستوى الجذر اللغوي دون الإضرار بوثاقة الراوي؛ فإنّ كلمة أخبرنا تصدق ولو مع الواسطة لو بقينا مع حاقّ اللغة، فليلاحظ جيّداً.

٣.٤ . محاولة في إخراج الحديث الإمامي من دائرة المعنعن

ذكر بعض العلماء المعاصرين، أنّنا لو راجعنا أمهات المصادر الحديثية الشيعيّة، لوجدنا أنّ الكليني مثلاً يبتدئ الكتب عادةً بصيغ التحديث والإخبار (انظر: الكافي ١: ١٠، ٧٢، ٧٨، ٨١، ٢٥٣، و٢: ١٨، و٣: ١، ٢٦٤، و٤: ١٨٤، و٦: ٢٠٢، و٧: ١٧٤، ١٧٦، ١٨١، ٢٧١، و٨: ٢، ٧٢، ٢٦٨)، بل وجدنا بعض صيغ العنعنة عنده، قد جاءت بصيغ التحديث في كتب أخرى.

وهكذا نجد الصدوق في كتاب الفقيه يورد الحديث بصيغ العنعنة أحياناً، بينما يورد نفس الحديث بصيغ التحديث والإخبار في كتبه الأخرى، ممّا يعني أنّ العنعنة مساوية للاتصال، وهذا كلّه يعني أنّهم يرون حجية الحديث المعنعن ويرونه مرادفاً لسائر الصيغ المعتمدة (انظر: الجلالي، حجيّة الحديث المعنعن، مصدر سابق: ١١٥ ـ ١٣٠).

وهذا الكلام لا بأس به من حيث التأييد، لكنّه لا يشكّل دليلاً حاسماً لوحده؛ لأنّ استخدام العنعنة في الاتصال وعدمه يبرّر هذه الحوادث الواقعة، لاسيما مع كونها محدودة في النهاية، نعم لو تمحّضت صيغة العنعنة بغير حال الاتصال، لكان ذلك له وجه، لكنّ أحداً لا يقول به.

٤ . إشكاليّة التعارض والاختلاف في الحديث الإمامي

سجّلت هذه الملاحظة منذ القدم على التراث الحديثي الشيعي، حتى أوجبت لبعض الشيعة الشكّ في أصل مذهبهم، كما سجّلها النقّاد المسيحيون والمستشرقون

على التراث الحديثي الإسلامي عموماً، وهي ظاهرة التعارض بين الأحاديث والاختلاف، فقلّما تجد موضوعاً لا توجد فيه أحاديث متعارضة، فإذا غصّت كتب الحديث بالتعارض فكيف يكون لها اعتبار وتصديق؟! (انظر: رحمة الله بن خليل الرحمن الهندي، إظهار الحق ٢: ١٣٠؛ وقد حاول الإجابة نقضاً بوجود تعارض في مصادر المسيحيين؛ لكنّ النقض لا يفيدنا هنا في بحثنا، كما ألمحنا سابقاً، وانظر نقده: ج٢: ١٣٠ ـ ١٤٨).

وهذه الملاحظة جديرة وبالغة الأهمية؛ فلا يمكن للإنسان أن يستهين بظاهرة التعارض بين الأحاديث التي دفعت مثل الشيخ أبي جعفر الطوسي (٤٦٠هـ) إلى تأليف كتاب مستقل، جمع فيه ما يزيد على خمسة آلاف حديث متعارض في الفقه فقط، وسمّاه «الاستبصار فيما اختلف من الأخبار»، فكيف إذا أخذنا جميع العلوم ومجالات الحديث الشريف من جهة، وأدخلنا في الحساب كتب التاريخ من جهة ثانية؟!

إنّ هذه الظاهرة في اختلاف الحديث عند الإماميّة أوجبت الحيرة والشك لدى علماء هذا المذهب نفسه في أصل قيمة مذهبهم، وهذا التحيّر المفضي أحياناً إلى التخلّي عن المذهب الإمامي كاشف صادق عن عمق حساسية ظاهرة التعارض، وكثرة الكذب والتلاعب في الأحاديث عند الإماميّة.

ومن النصوص والوثائق هنا، نصّ دالٌّ للشيخ أبي الحسن علي بن الحسين بن بابويه القمّي (٣٢٩هـ)، والد الشيخ الصدوق (٣٨١هـ) في كتابه «الإمامة والتبصرة من الحيرة»، حيث يقول: «ورأيت كثيراً ممّن صحّ عقده، وثبتت على دين الله وطأته، وظهرت في الله خشيته، قد أحادته الغيبة (غيبة الإمام الثاني عشر)، وطال عليه الأمد حتّى دخلته الوحشة، وأفكرته [وأنكرته] الأخبار المختلفة،

والآثار الواردة..» (الصدوق الأوّل، الإمامة والتبصرة من الحيرة: ٩، وتجدر الإشارة إلى وجود جدل في صحّة نسبة الكتاب الذي بين أيدينا للصدوق الأوّل، لكنّ هذا غير مهم لنا ما دام الكتاب يكشف عن صدوره في القرون الأولى، سواء كان مصنّفه الصدوق الأوّل أم شخصاً آخر).

ثم يفرد الصدوق الأوّل بحثاً في (أسباب اختلاف الروايات وموجبات الحيرة والاشتباه) في صفحات عدّة، مما يدلّ على تأثير هذه الظاهرة وضغطها على العقديات الشيعية آنذاك، أي عصر ما يعرف بالغيبة الصغرى.

وهذا النص المتاخم لعصر الحضور، إذا اختصّ بظاهرة الغيبة مما قد يجعله منحصراً بغير عصر الحضور، فإنّ نصاً آخر للطوسي (٤٦٠هـ) يتحدّث فيه عن ظاهرة عامّة في التراث الحديثي الشيعي. يقول الشيخ الطوسي: «ذاكرني بعض الأصدقاء أيّده الله من أوجب حقّه [علينا] بأحاديث أصحابنا أيّدهم الله ورحم السلف منهم، وما وقع فيها من الاختلاف والتباين والمنافاة والتضاد، حتى لا يكاد يتفق خبر إلا وبإزائه ما يضادّه، ولا يسلم حديث إلا وفي مقابلته ما ينافيه، حتّى جعل مخالفونا ذلك من أعظم الطعون على مذهبنا، وتطرّقوا بذلك إلى إبطال معتقدنا.. حتى دخل على جماعة ممّن ليس لهم قوّة في العلم، ولا بصيرة بوجوه النظر ومعاني الألفاظ شبهة، وكثير منهم رجع عن اعتقاد الحقّ لما اشتبه عليه الوجه في ذلك..» (تهذيب الأحكام ١: ٢).

هل يمكن بعد هذا كلّه الوثوق بكتب الحديث عند الإماميّة؟!

تأمّلات في معضلة التعارض والاختلاف الحديثي

ويمكن مناقشة هذا الكلام من عدّة نواحٍ:

١.٠٤. مديات تأثير ظاهرة الاختلاف الحديثي

إنّ ظاهرة التعارض من الظواهر التي تعطينا رؤيةً عقلانية لكيفية تكوّن الوثوق بالروايات وتبطئ ظاهرة الوثوق هذه؛ لكنّها لا تبطل الكتب؛ لأنّ الدراسة التفصيلية الداخليّة في بعض الموارد ـ وليس كلّها ـ يمكنها أن تجلي الصورة، وذلك من خلال عنصري النقد المتني والسندي، فعندما يتعارض الحديث الضعيف مع الحديث الصحيح، فإنّ هذه الظاهرة هنا وإن كانت تؤثر على درجة الوثوق في الحديث الصحيح لكنّها لا تلغيه؛ لأنّ منهج الفقهاء والمحدّثين والأصوليين يقوم على افتراض أنّ التعارض بين الأحاديث إنّما يكون بعد حيازة هذه الأحاديث للحجيّة والقيمة والاعتبار، ولهذا قالوا: لا تعارض بين الحجّة واللاحجّة، وإنّما بين الحجّة والحجّة، ومعنى ذلك أنّ الأحاديث الضعيفة يجب اعتبارها خارجة عن إطار المشكلة من زاوية الصنعة الحديثية والمنهج الأصولي السائد. كذلك الحال في النقد المتني، فإنّ الخبر الذي يعارض القرآن الكريم ينبغي حذفه لا إقحامه واعتباره معارضاً لخبرٍ آخر لا ينافي الكتاب العزيز.

إنّ هذا كلّه يخفّف من وطأة التعارض، حيث تسقط الكثير من النصوص عن الاعتبار في حدّ نفسها ممّا يقلّل التعارض بين النصوص المعتبرة الحجّة، لكنها لا تلغيه بالتأكيد.

ولكي أقرّب الصورة، نفترض أنّنا خارج الإطار الإسلامي وننظر إلى مرويّات المسلمين بمذاهبهم، فإنّنا سوف نجد اختلافاً عظيماً في أمر الرواية عندهم، فهل يقبل الناقد هنا أن نحكم على الحديث الإسلامي بالتناقض نظراً لاختلاف روايات المسلمين، ثم نحذف هذا الحديث لكثرة تعارضاته، أم يطالبه الناقد هنا بأن يغوص في مشكلة التعارض فيحذف الأحاديث الضعيفة سنداً أو متناً من

البداية، ثم ينظر فيما بقي من أحاديث ليرى أنّ ظاهرة التعارض فيها تظلّ أخفّ، فليرجع الناقد إلى نفسه وموقفه من إشكاليّة التعارض لو سجّلها نصرانيّ أو يهودي على الحديث النبوي عند المسلمين قاطبةً، هل سيقبل منه هذه الطريقة في الحكم على كلّ الحديث النبويّ أم لا؟

هذا يعني أنّه لابدّ من نظرة داخليّة في النصوص، ولا تكفي النظرة من الخارج، لنجد أنّ الكثير من النصوص التي سبّبت التعارض هي في الأصل ضعيفة السند أو منكرة المتن، فهي ساقطة في حدّ نفسها، ومنذ البداية، وقد يصدق فيها بدرجة معيّنة ما قاله ابن حبّان البستي من أنّ الحديث الضعيف وما لم يروَ سيّان (البستي، المجروحين ١: ٣٢٨).

يضاف إلى ذلك أنّ الاختلاف في الحديث الإمامي يرجع كثيرٌ منه إلى المقيّد والمطلق أو العام والخاصّ، وهذا النوع من الاختلاف هو الذي يمكن التوفيق بينه والجمع بحيث يرتفع الخلاف ارتفاعاً عقلائيّاً فينكشف عدم وجوده من الأوّل وأنّه كان تعارضاً أوّليّاً ساذجاً سرعان ما تمّ حلّه بالتحليل، ومثل هذا النوع من الاختلافات موجود حتى في القرآن الكريم، دون أن يعني ذلك أنّ القرآن العزيز قد وقع في التناقض أو التهافت والعياذ بالله، فالخاص والعام وتقييد دليل لدليل آخر أو التصرّف فيه بالتوسعة والتضييق موجود بكثرة بين الكتاب والسنّة وبين السنّة نفسها وبين آيات الكتاب نفسه.

وبهذه الطريقة حلّ علماء الإماميّة بعد الطوسي نسبة كبيرة جدّاً من أشكال التعارض الواقع في الأحاديث وجملة وافرة ممّا استحضره الطوسي في كتابه هذا، ورفعوا ما يوهم اختلافها بنقدها سنداً أو متناً أو بالتوفيق والجمع بينها بطريقة عرفية وتأويل سائغ مقبول، وهو بعينه ما قام به علماء أهل السنّة أيضاً كما

سنلاحظ بعون الله.

٢.٤. تأمّل موجز في أسباب اختلاف الحديث

إنّ الاختلاف في الحديث له أسباب كثيرة جدّاً:

أ ـ فأحياناً يخيّل لنا أنّ الحديث مختلف فيما لا يكون مختلفاً، وهذا هو الجانب الذاتي للاختلاف في الحديث، وقد وقع فيه الباحثون حتى في حقّ آيات القرآن الكريم نفسه فتصوّروا التعارض بينها، وسعى المسلمون لحلّ هذا التصوّر الأوّلي الخاطئ.

ب ـ وأخرى يكون سبب الاختلاف هو اختلاف حيثيات الموضوع فيتصوّر الباحث أنّ الموضوع واحد دون أن يلاحظ الملابسات والظروف، فقد يجيز حديثٌ فعلاً في ظرفٍ ما ويحرّم حديثٌ آخر الفعلَ نفسه في ظرفٍ آخر، فيخيّل إلينا أنّ هناك تعارضاً، فيما لا تعارض؛ لأنّ الأحكام تختلف باختلاف الظروف والحالات. وعمل الفقيه والمحدّث هنا هو اكتشاف تنوّع هذه الظروف والحالات تمهيداً لحلّ مشكلة التعارض المفترضة.

ج ـ وأحياناً يكون الاختلاف نتيجة التدرّج في بيان الأحكام في شريعة الإسلام، حيث لم يبيّن النبيّ الأكرم الأحكام كلّها دفعةً واحدة، بل بيّن الحكم الواحد بالتدريج وشيئاً فشيئاً، وهذا التبيين التدريجي قد يصوّر لنا الأمر على أنّه تنافٍ بين النصوص.

د ـ وأحياناً يأتي اختلاف الحديث نتيجة النقل بالمعنى، حيث يؤدّي ذلك إلى بعض التشويش عندما لا يكون بعض الناقلين فقيهاً فاهماً لما ينقل بالدقّة.

هـ ـ وفي بعض الأحيان يكون التعارض نتيجة ضياع قرينة حافّة بالكلام ولها

تأثير سياقي.

وهكذا الكثير من الأسباب التي تنتج التعارض في الحديث، فلا ينبغي ممارسة نظرة أوّلية سطحيّة بعيدة لهذا الموضوع، بقدر ما يفترض التعمّق في أسبابه أكثر، ومن ثمّ معرفة أنّ أسباب التعارض لا تنحصر بالدسّ والتزوير والجهل بالحديث كما يريد الناقد أن يصوّر المشهد، وإن كان الدسّ والتزوير أحد عوامل التعارض بين الأحاديث.

وقد بحث السيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ) في ظاهرة التعارض ومنشئها التاريخي بحثاً أوّلياً لم يقم على الشمولية، ولم يقصد فيه الصدر الاستيعاب، لكنّ فيه إطلالة موجزة ومفيدة (بحوث في علم الأصول ٧: ٢٨ ـ ٤١)، كما تعرّض له بتفصيل أكبر السيد علي الحسيني السيستاني في أبحاثه الأصولية التي اطّلعنا عليها ولم تُنشر بعدُ، وكتبها السيد هاشم الهاشمي.

إنّ هناك فرقاً بين النظر من بعيد للكتب الحديثية والتاريخية بحيث تبدو الظواهر بالغة الخطورة وبين الدخول التفصيلي في تحليل المعطيات بما قد يبدّد الكثير من الصورة المبهمة التي يبدو إبهامها من بعيد، وليس كلّ تعارض واختلاف يوجب التخلّي عن كل شيء كما هو واضح. نعم، هذا التعارض مؤثر جدّاً في درجة الوثوق والاطمئنان بالأخبار عموماً، ويساعد في إبطال نظريّة يقينية الأحاديث عند المسلمين كما ألمحنا سابقاً، ويدعو أنصار الحديث للتريّث قبل الاستعجال باليقين بصدور النصوص الحديثية أو التساهل في ذلك كما بتنا نرى اليوم كثيراً.

٤.٣. اختلاف الحديث في المشهد السنّي

إنّ الناقدين هنا صوّروا كتب الحديث الشيعيّة على أنّها غارقة في التعارض، فيما

نجت من ذلك كتب الحديث عند أهل السنّة، مع أنّ ظاهرة اختلاف الحديث من الظواهر العامّة عند المسلمين، فقد ألّف أهل السنّة العديد من الكتب ـ ومنذ القرون الأولى ـ في مختلف الحديث أو مشكل الحديث (المتداخل معه) كما يسمّونه أحياناً.

ومن أشهرها كتاب تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة الدينوري (٢٧٦هـ)، وقد قال في مقدّمة كتابه: «.. إنك كتبت إليّ تُعلمني ما وقفت عليه من ثلب أهل الكلام أهلَ الحديث وامتهانهم وإسهابهم في الكتب بذمّهم ورميهم بحمل الكذب ورواية المتناقض، حتى وقع الاختلاف وكثرت النحل وتقطّعت العصم وتعادى المسلمون، وأكفر بعضهم بعضاً، وتعلّق كلّ فريق منهم لمذهبه بجنس من الحديث.. هذا مع روايات كثيرة في الأحكام اختلف لها الفقهاء في الفتيا، حتى افترق الحجازيون والعراقيون في أكثر أبواب الفقه، وكلّ يبني على أصلٍ من روايتهم، قالوا: ومع افترائهم على الله تعالى في أحاديث التشبيه.. ومع روايتهم كلّ سخافة تبعث على الإسلام الطاعنين وتضحك منه الملحدين، وتزهد من الدخول فيه المرتدين، وتزيد في شكوك المرتابين، كروايتهم في عجيزة الحوراء إنها ميل في ميل.. مع أشياء كثيرة يطول استقصاؤها. قالوا: ومن عجيب شأنهم أنهم ينسبون الشيخ إلى الكذب ويكتبون عنه ما يوافقه عليه المحدّثون بقدح يحيى بن معين وعلي بن المديني وأشباههما، ويحتجّون بحديث أبي هريرة فيما لا يوافقه عليه أحد من الصحابة، وقد أكذبه عمر وعثمان وعائشة.. ويقدحون في الشيخ يسوّي بين علي وعثمان أو يقدّم علياً عليه.. قال أبو محمد: هذا ما حكيت من طعنهم على أصحاب الحديث وشكوت تطاول الأمر بهم على ذلك، من غير أن ينضح عنهم ناضح ويحتجّ لهذه الأحاديث محتجّ أو يتأوّلها متأوّل حتى أنسوا بالعيب، ورضوا

بالقذف، وصاروا بالإمساك عن الجواب كالمسلمين، وبتلك الأمور معترفين، وتذكر أنك وجدت في كتابي المؤلف في غريب الحديث باباً ذكرت فيه شيئاً من المتناقض عندهم وتأوّلته، فأمّلت بذلك أن تجد عندي في جميعه مثل الذي وجدته في تلك من الحجج، وسألت أن أتكلّف ذلك محتسباً للثواب فتكلّفته بمبلغ علمي ومقدار طاقتي، وأعدت ما ذكرت في كتبي من هذه الأحاديث ليكون الكتاب تاماً جامعاً للفنّ الذي قصدوا الطعن به... وعلى الله أتوكّل فيم أحاول وبه أستعين» (تأويل مختلف الحديث: ١١ ـ ١٩).

ولو تأمّلنا هذا النصّ فهو يحكي عن عدّة ظواهر وإشكاليّات وجهها نقّاد الحديث السنّي، وهي تشبه بعض الشيء تلك التي يوجّهها علماء الحديث السنّة على الحديث الشيعي:

منها: أنّ فقهاء الحجاز وفقهاء العراق اختلفوا نتيجة اختلاف الحديث في أكثر أبواب الفقه، وهذا يشي بسعة الأزمة الموجودة في الحديث السنّي نتيجة التعارض.

ومنها: وجود روايات مضحكة وسخيفة وهزيلة في الحديث السنّي.

ومنها: أنّهم يتهمون الشيخ بالكذب ويكتبون عنه ما يوافق عليه المحدّثون.

ومنها: أنّهم يحتجون بحديث رواةٍ خالفهم الصحابة، بل وكذّبوهم.

ومنها: أنّهم يرفضون روايات الراوي ويقدحون به لأجل مواقفه العقديّة، كمساواته بين عليّ وعثمان.

إنّني لا أريد هنا أن أصادق على هذه الإشكاليات في الحديث السنّي، بقدر ما أريد أن أؤكّد على أنّ مشاكل الحديث الشيعي قد واجهت الحديث السنّي، وكما استطاع السنّة أن يجيبوا على هذه الإشكاليات فإنّني أعتقد أنّ أغلب أجوبتهم تصلح للإمامي كي يجيب عن نفس الإشكاليات؛ لأنّ مورد الإشكاليات متقارب

بدرجة كبيرة في تقديري، ممّا يعني أنّ جملة من قضايا الحديث الشيعي ليست مشاكل في الحديث الشيعي لوحده كما رأينا وسنرى بإذن الله، بل هي مشاكل الحديث عموماً عند المسلمين قد تختلف شدّةً وضعفاً بين المذاهب.

وقد عدّ ابن الصلاح النوع السادس والثلاثين في معرفة مختلف الحديث، وقال: «وإنما يكمل للقيام به الأئمة الجامعون بين صناعتي الحديث والفقه الغوّاصون على المعاني الدقيقة» (علوم الحديث: ٢٨٤).

هذا النصّ يعني أنّ حلّ التعارض يحتاج لخبرةٍ ودقّة ولا يظهر بسهولة، وهذا هو ما قلناه من أنّه في كثير من الأحيان يلوح لنا التعارض بين الأحاديث للوهلة الأولى، بيد أنّ الخبراء والنقّاد يمكنهم أن يكشفوا عن أنّه ليس في البَيْنِ تعارضٌ البتّة، وإذا كانت تجربة الطوسي في القرن الخامس الهجري قد شابتها لحلّ تعارض الحديث الإمامي بعض المشاكل، حيث انتقدها العلماء فيما بعد وطوّروا من أساليب حلّ التعارض، فإنّ الأمر عينه قد حصل تماماً مع تجربة ابن قتيبة الدينوري في القرن الثالث الهجري، حيث لاحظ العلماء ضعف محاولاته في الجمع والتوفيق والتأويل في النصوص المختلفة، وطوّروا من الأساليب العلمية في تفكيك هذه الظاهرة المعقّدة.

وقد درس العلماء من أهل السنّة قواعد التوفيق بين الحديث من حيث إمكان الجمع وعدم إمكانه، وهي نفس الأبحاث التي فصّل فيها علماء الإماميّة في كتبهم الأصوليّة تحت عنوان التعارض، وقد بلغت كتبهم في هذا المجال وعلى مستوى القواعد العامّة حدّاً كبيراً، حتى بلغ كتاب السيد محمد باقر الصدر في هذا الصدد من مجموعته الأصوليّة حوالي الخمسمائة صفحة في القواعد العامّة فقط وبلغةٍ مكثّفة.

ومارس العلماء من أهل السنّة تطبيقات واسعة على الأحاديث المختلفة لرفع تعارضها وتنافيها، وذلك فيما صنّفوه من مختلف الحديث، فألّف الإمام الشافعي (٢٠٤هـ) كتاب مختلف الحديث، والذي خصّصه لمعالجة الأحاديث الفقهيّة المتعارضة خاصّة، وألّف أبو بكر محمد بن الحسن بن فُورَك (٤٠٦هـ) كتابه: مشكل الحديث وبيانه، والذي غلب عليه الاهتمام بالأحاديث ذات الطابع العقائدي، كما ألّف القاضي أبو المحاسن الحنفي كتابه: المعتصر المختصر من مشكل الآثار للطحاوي، إلى جانب كتاب تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة الدينوري (٢٧٦هـ).

وهناك جملة من الكتابات المعاصرة اهتمّت بهذا الموضوع منها: مختلف الحديث بين الفقهاء والمحدّثين للدكتور نافذ حسين حماد، ومختلف الحديث بين المحدّثين والأصوليين والفقهاء للدكتور أسامة الخيّاط، ومنهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث للدكتور عبد المجيد السوسوة، والتعارض والترجيح بين الأدلّة الشرعيّة للسيّد عبد اللطيف عبد الله عزيز البرزنجي، وأحاديث العقيدة التي يوهم ظاهرُها التعارضَ في الصحيحين للدكتور سليمان الدبيخي، وغيرها من الكتب والرسائل الجامعيّة التي تدلّ على وجود هذه الظاهرة وسعي العلماء والباحثين لحلّها بالطرق العلمية والعقلانيّة والشرعيّة.

لكنّ أوسع كتب مختلف الحديث عند أهل السنّة هو كتاب مشكل الآثار للإمام أبي جعفر أحمد بن سلامة الطحاوي (٣٢١هـ)، والذي لا يقلّ في حجمه عن كتاب الاستبصار للشيخ الطوسي.

وهذا كلّه يعني أنّ مشكلة اختلاف الحديث مشكلة عامّة في الحديث، نعم قد تكون أزيد عند الإماميّة بنسبة معيّنة، لكنّ هذا لا يعني أنّها ظاهرة نادرة وغريبة

فقد تزيد هنا أو تنقص هناك.

هذا، وقد تعرّضنا في الفصل الأوّل من هذا الكتاب/ المقدّمة لمسألة اختلاف الحديث عند الإماميّة، لاسيما عندما تحدّثنا عن الشيخين: الصدوق والطوسي، فليراجع كي لا نعيد.

٥ ـ إشكاليّتا الإرسال والاجتهاد في روايات أهل البيت النبوي

توجد مشكلة طرحها بعض الباحثين السنّة هنا، وهي أنّ أغلب الروايات التي عند الإماميّة ترجع إلى الإمام محمّد الباقر (١١٤هـ)، والإمام جعفر الصادق (١٤٨هـ)، ومن بعدهما من الأئمّة، وهذا يعني أنّه لو أريد الأخذ بروايات هؤلاء لكانت مرسلةً، لأنّهم لا يذكرون سندهم إلى النبيّ محمد، فعندما يقول الإمام الصادق في الرواية الشيعية بأنّ رسول الله قال كذا وكذا دون أن يذكر السند إلى النبي، فإنّ حديثه هذا سوف يكون مرسلاً لا يصحّ الاحتجاج به في حدّ نفسه، وهذه مشكلة تواجهها الأحاديث الإماميّة، كما أنّ السنّي غير المعتقد بعقائد الإماميّة لا يرى العصمة لأهل البيت حتى يأخذ بأحاديثهم الشخصيّة، ومن هنا فلا معنى لمطالبة غير الإمامي بالأخذ من كتب الحديث الإماميّة؛ لأنّها بين اجتهادات شخصية للأئمّة ومراسيل مروية عن النبي، وليس كلّ ما يقولونه فهو عن النبي، ولهذا اختلفت فتاواهم باختلاف اجتهاداتهم (انظر: ابن تيمية، منهاج السنّة النبويّة ٢: ٤٦٢ ـ ٤٦٣).

وقفات ونظرات في إشكاليّتي: الاجتهاد والإرسال

ويمكن التوقّف هنا من عدّة جهات ـ بعد افتراض عدم اعتقاد الطرف الآخر

بعقائد الإماميّة، وإلا لانحلّت المشكلة من جذرها ـ:

٥.١. وجود روايات مسندة عن النبي من قبل الأئمّة

إنّ هناك الكثير من الروايات التي يذكرها أئمّة الإماميّة من أهل البيت قد ورد فيها السند مصرّحاً به، حيث يرويه الإمام عن أبيه عن أبيه وصولاً إلى الإمام علي بن أبي طالب راوياً له عن النبي الأعظم، وقد يختصر السند فيقال:.. عن الإمام الصادق، عن آبائه، عن رسول الله.. بل وفي بعضها يروي الإمام عن بعض الصحابة كرواية الإمام الباقر عن الصحابي الجليل جابر الأنصاري، وفي هذه الحال لا موجب لطرح هذه الروايات بعد اتفاق علماء المسلمين على توثيق أئمّة الإماميّة، ومن هذه الروايات حديث سلسلة الذهب المعروف عن الإمام علي بن موسى الرضا (٢٠٢هـ).

٥.٢. تأثير مرويّات الصحابة من أهل البيت في نظريّة سنّة الصحابي

إنّ هناك في الكتب الشيعيّة أحاديث مرويّة عن الإمام علي بن أبي طالب أو الإمام الحسن أو الإمام الحسين أو السيدة فاطمة الزهراء، مثل كتاب ظريف بن ناصح في الديات أو عهد الأشتر.. وهذه الروايات حتى لو لم تنسب شيئاً إلى النبي، وإنّما حكم هؤلاء بمضمونها تظلّ ذات قيمة؛ لأنّهم من الصحابة، وبناءً على حجيّة سنّة الصحابة ـ كما ذهب إليه بعض علماء أهل السنّة ـ تكون هذه الروايات ضروريّة للباحث السنّي أيضاً للاحتجاج بها.

٥.٣. وجود مرويّات موقوفة وغيرها عن الصحابة مطلقاً في المصادر الإماميّة

إنّ هناك في الكتب الحديثية الشيعيّة أحاديث كثيرة مرويّة عن الصحابة ـ من

أهل البيت وغيرهم ـ وقد نقلت لنا إمّا أحاديث الصحابي وكانت موقوفةً عليه أو تنقل أحاديث عن النبي الأكرم نفسه، وهذه الأحاديث تظلّ بالنسبة لغير الإمامي مفيدةً أيضاً، وكتب الأمالي للصدوق والطوسي والمفيد والمرتضى وغيرها مليئة بمثل هذا النوع من النصوص والأحاديث.

٥ . ٤ . دور فتاوى أهل البيت في معرفة التراث الإسلامي وقضيّة الإجماع

إنّ أحاديث الأئمة من أهل البيت تظلّ مفيدةً لمعرفة الفتاوى والآراء الفقهيّة في القرون الهجرية الثلاثة الأولى، حيث يُعَدّون من الفقهاء والعلماء الأجلاء في الأمّة، فلماذا تُهمل نصوصهم وفتاويهم وكأنّها لا وجود لها على الإطلاق؟! ولو جمعنا فقه الإمامين: الباقر والصادق ما صحّ منه سنداً ومتناً لظهرت لدينا مجلّدات عدّة ضخمة مليئة بالأحكام الشرعيّة، هذا فضلاً عن مساهماتهم العلمية في مجال التاريخ وتفسير القرآن وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ والأخلاق وفضائل الأعمال، فلماذا نهجرها وهي تراث إسلامي ونتطلّع إلى الموروث وكأنّها لا وجود لها فيه، فيما نتتبّع ونتابع تفاسير علماء آخرين في القرن الثاني والثالث لا يزيدون عن أهل البيت في علمهم وثقافتهم، دون أن ندخل في أسماء؟! أليس في هذا الإرث الكبير فائدة علميّة لنا بصرف النظر عن جانب الحديث النبويّ؟ ألا تنفعنا هذه الأحاديث في معرفة وجود المخالف للإجماع الإسلامي أم لا قبل أن نتسرّع في ادّعاء الإجماع لعلماء الأمّة دون أن نحسب أئمّة أهل البيت من علماء هذه الأمّة؟

٥ . ٥ . نصوص أهل البيت في شرح أسانيدهم والإعلان عنها

لقد وردت مجموعة كبيرة من الروايات عن أئمّة أهل البيت أنفسهم أنّهم كانت

لديهم كتب توارثوها عن آبائهم عن علي وفاطمة، وأنّ فيها أحكام الله كلّها، وأنّهم يرجعون إليها، وأنّ هذه الكتب كان قد اطّلع عليها بعض أصحاب الأئمّة أنفسهم (انظر تفصيل هذه الروايات المستفيضة في: موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت ١: ١٦٣ ـ ١٨٣)، وأنّ ما يقولونه يرجعون فيه للكتاب والسنّة، ومن هذه الروايات:

أ ـ خبر معلى بن خنيس، عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ قال: «إنّ الكتب كانت عند عليّ عليه السلام، فلما سار إلى العراق استودع الكتب أم سلمة، فلما مضى علي كانت عند الحسن، فلما مضى الحسن كانت عند الحسين، فلما مضى الحسين، كانت عند علي بن الحسين، ثم كانت عند أبي» (الصفار، بصائر الدرجات: ١٨٢).

ب ـ صحيحة جابر، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «يا جابر، والله لو كنّا نحدّث الناس أو حدّثناهم برأينا لكنّا من الهالكين، ولكنا نحدّثهم بآثار عندنا من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، يتوارثها كابر عن كابر، نكنزها كما يكنز هؤلاء ذهبهم وفضتهم» (المصدر نفسه: ٣١٩ ـ ٣٢٠)، ومثل هذا الخبر كلٌّ من **خبر محمد بن شريح، وخبر أبي يزيد الأحول،** عن الإمام الصادق عليه السلام (المصدر نفسه: ٣٢٠، ٣٢١).

وهذا الخبر الوارد الذي جاء بستة أسانيد إلى كلّ من: جابر والأحول وابن شريح، أحدها تام، صريح في أنّ ما يفتي به أهل البيت كلّه آثار وصحف مكنوزة يستفيدون ممّا فيها عن رسول الله، ولا يعملون برأيهم حتى لو كان رأيهم معصوماً حسب الفرض شيعيّاً، لكنّهم ركّزوا هذا المفهوم البديل أيضاً ليعلنوا أنّ ما يقولونه هو مأخوذ من النبي الأكرم.

ج ـ صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: «إنّ عندنا صحيفة طولها سبعون ذراعاً، إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وخطّه علي بيده، وإنّ

فيها لجميع ما يحتاج إليه الناس حتى أرش الخدش» (المصدر نفسه: ١٦٣).

د ـ **خبر سليمان بن خالد**، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام، يقول: «إنّ عندنا لصحيفة سبعين (سبعون) ذراعاً، إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وخطّ علي عليه السلام بيده، ما من حلال ولا حرام إلا وهو فيها، حتى أرش الخدش» (بصائر الدرجات: ١٦٢ ـ ١٦٣؛ وانظر روايات إضافيّة في: الكافي ١: ٢٤٢).

ونحو هذين الخبرين الأخيرين كلّ من صحيحة أبي بصير، وخبر أبي شيبة، وصحيحة سليمان بن خالد، وخبر عمرو بن أبي نصر، وخبر عبد الرحمن بن أبي عبد الله، وخبر محمّد بن عبد الملك (انظر: الكافي ١: ٢٣٩ ـ ٢٤٠؛ وبصائر الدرجات: ١٦٣؛ والحر العاملي، الفصول المهمّة في أصول الأئمّة ١: ٤٨٧ ـ ٤٨٨، ٤٩٩، ٥٠١ ـ ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٤).

هـ ـ **خبر قُتَيْبَةَ**، قَال: سألَ رجلٌ أبا عبد الله عن مسألة فأجابه فيها، فقال الرجل: أرأيت إن كان كذا وكذا ما يكون القول فيها؟ فقال له: «مه، ما أجبتك فيه من شيء فهو عن رسول الله، لسنا من أرأيت في شيء» (الكافي ١: ٥٨).

و ـ **خبر عنبسة**، قال سأل رجل أبا عبد الله ـ عليه السلام ـ عن مسألة، فأجابه فيها، فقال الرجل: إن كان كذا وكذا ما كان القول فيها، فقال له: «مهما أجبتك فيه لشيء فهو عن رسول الله ـ صلى الله عليه وآله ـ لسنا نقول برأينا من شيء» (بصائر الدرجات: ٣٢٠ ـ ٣٢١).

وغيرها من الروايات القريبة منها في المضمون (راجع: ابن شهر آشوب، المناقب ٤: ١٧٢؛ والكافي ١: ٣٠٤، ٣٠٥، و٢: ٤٨؛ وإعلام الورى: ١٥٢، ٢٦٠، وبصائر الدرجات: ٤٤، ١٥٨، ١٦٥، ١٦٦، ١٧٧، ١٨٠، ١٨١، ١٨٤، ١٨٦، ١٨٨؛ وغير ذلك).

بل في روايات كثيرة عند الإماميّة يصرّح الأئمة بأنّ في كتاب علي كذا وكذا، أو قرأنا في كتاب علي كذا وكذا، أو يأتي بالكتاب وينظر فيه ثم يقول بأنّ فيه كذا وكذا، ويبيّنون أحياناً أن هذا الكتاب أخذه علي من رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم (راجع أمثلة ذلك في: الكافي ٧: ٤٠؛ والصدوق، كتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ١٥١؛ ومعاني الأخبار: ٢١٧؛ والخصال: ١٢٤؛ وعقاب الأعمال: ٢٦١؛ والطوسي، التهذيب ٩: ٢١١؛ والاستبصار ٣: ٦٤؛ ورجال النجاشي: ٢٧٩).

وقد ذكر السيد مرتضى العسكري رحمه الله أنّ هناك تسعة وثلاثين مورداً من روايات الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام من كتاب الإمام علي عليه السلام، وفصّل الكلام في الأمثلة والشواهد في بعض كتبه (راجع: مرتضى العسكري، معالم المدرستين ٢: ٣٣٩ ـ ٣٤٣؛ وولاية الإمام علي في الكتاب والسنّة: ١٢١ ـ ١٢٩).

ولهذا كلّه رفضنا في أبحاثنا القول بأنّ الأئمة من أهل البيت كانوا مشرّعين، وقلنا بأنّ الصحيح أنّهم كانوا مفسّرين أمناء وناقلين صالحين موثوقين معتمدين مأمونين لسنّة النبي الأكرم، ولم يكونوا يشرّعون من عندهم، بل كانوا يأخذون ما وصلهم من التراث النبويّ، وينقلونه، ثم يفسّرونه، ثم يطبّقونه أحسن نقلٍ وتفسير وتطبيق للأمّة الإسلاميّة (راجع: حيدر حب الله، حجية السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم: ٥١٧ ـ ٥٦٩).

ومن هذا النوع وجود روايات تُنقل عن أهل البيت يعلنون فيها سندهم لما يروونه عن النبي الأكرم، وقد يخرجون عن هذا السند أحياناً لو بيّنوا الطريق، لكنّهم لو لم يبيّنوه فهم يلتزمون بهذا السند، وهذ يعني أنّ كلّ ما يحدّثون به عن

النبي فهو بإسناد عنه، ومن هذه الروايات خبر جابر، قال: قلت لأبي جعفر محمد بن علي الباقر: إذا حدّثتني بحديث فأسنده لي، فقال: «حدّثني أبي، عن جدّي، عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، عن جبرئيل عليه السلام، عن الله عز وجل، وكلّ ما أحدّثك بهذا الإسناد». وقال: «يا جابر، لحديث واحد تأخذه عن صادق خير لك من الدنيا وما فيها» (المفيد، الأمالي: ٤٢).

ولا نريد أن نصرّ على أنّ هذه الروايات تفيد حجيّة كلّ أحاديث أهل البيت، ويكفي أنّها تثبت حجيّة حديثهم الذي ينسبونه صراحةً إلى النبي أو حجيّة مرفوعاتهم النبويّة، وقد تتبّعنا أحاديثهم عنه في عملنا هذا ورأيناه ـ بحسب إحصاء أوّلي ـ يقارب الثلاثة آلاف حديث نبوي، وهذه كلّها مشمولة لمثل هذه النصوص التي يعلنون فيها ـ وهم ثقات أجلاء ـ أنّهم أخذوها من كتب توارثوها كابراً عن كابر، أو بيّنوا سنداً عامّاً إليها، فلماذا لا تعتبر حجةً حينئذٍ، وتكون هذه النصوص ونحوها شاهداً على تعهّد الثقة الجليل بأنّه ينقل بهذا السند والطريق لا بغيره؟!

وبهذا يظهر أنّ الحديث الإمامي يظلّ غيرُ الإمامي في حاجةٍ إليه وفائدةٍ منه، والعكس هو الصحيح، فالحديث السنّي يحتاجه الإمامي، وقد فصّلتُ الكلام في هذا الأمر في موضعه، ودعوتُ إلى موسوعة حديثية سنيّة شيعية شاملة تجمع حديث المسلمين بضعيفه وصحيحه وفق أبواب العلوم الإسلاميّة، لتكون بين يدي الفقيه والمحدّث والأصولي والمتكلّم والمفسّر وغيرهم على اختلاف انتماءاتهم المذهبية والعقديّة والاجتهاديّة، فيكون التراث كلّه حاضراً أمامهم، وبهذا يكون الاعتراف بالآخر ويكون التقارب العلمي الحقيقي بين المسلمين (انظر: حيدر حب الله، مسألة المنهج في الفكر الديني، وقفات وملاحظات: ٣٢٧ ـ ٣٥٨،

ولاسيما ص ٣٤٤ ـ ٣٤٥).

ولسنا نطالب فقط بموسوعة حديثية شاملة، بل بموسوعة رجالية شاملة أيضاً، فيجد الإمامي فيها رأي ابن حجر والرازي في أحد الرواة كما يجد إلى جانبه رأي النجاشي والطوسي فيه، فيرى المشهد بصورة شاملة ومستوعبة ومنفتحة على المذاهب والتيارات كلّها، بدل أن يظلّ حبيس مذهبه وفكره ورجال قومه وكأنّ الآخرين من أبناء المذاهب السنيّة لا قيمة لكلّ علومهم أو جهودهم! وهكذا الحال مع السنّي في نظرته للموروث الإسلامي العام.

٦. كتب الحديث الإمامي وأزمة النقل بالمعنى والتلاعب باسم المرويّ عنه

الملاحظة الأخرى هنا هي ما يمكن أن يورد على الحديث الشيعي من أنّ هناك في كتب الحديث نقلاً بالمعنى، بل قد وردت عن أئمّة أهل البيت النبويّ عند الإماميّة روايات تجيز النقل بالمعنى للرواة، فكيف يمكن بعد ذلك تصديق الروايات والأحاديث المنقولة والوثوق بفهم الرواة وطريقة نقلهم.

ومن هذه الروايات: صحيحة محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أسمع الحديث منك فأزيد وأنقص قال: «إن كنت تريد معانيه فلا بأس».

ومرسل السياري عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا أصبت معنى حديثنا فأعرب عنه بما شئت وقال بعضهم: لا بأس إذا نقصت أو زدت أو قدمت أو أخّرت وقال: هؤلاء يأتون الحديث مستوياً كما يسمعونه وإنا ربما قدّمنا وأخّرنا ونقصنا فقال: ذلك زخرف القول غروراً إذا أصبت المعنى فلا بأس».

ومرسل ابن المختار أو غيره رفعه قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أسمع الحديث منك فلعلّي لا أرويه كما سمعته فقال: «إذا أصبت الصلب منه فلا بأس إنما هو

بمنزلة تعال وهلم واقعد واجلس»، وغيرها من الروايات الواردة في مصادر الإماميّة (انظر هذه الروايات الثلاث وغيرها عند: الكليني، الكافي ١: ٥١؛ والحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ٨٠، ١٠٥، كتاب القضاء أبواب صفات القاضي، باب٨، ح٩، ١٠، ٨٧، ٨٨؛ ومستدرك الوسائل ١٧: ٢٨٨؛ وبحار الأنوار٢: ١٦١).

فهذه الروايات يصرّح بعضها ـ كما رأينا في مرسل السياري ـ بأنّ الآخرين، ويقصد أهل السنّة، يتثبتون في النقل بالأحرف والكلمات فيما الإمام يسخّف هذا الأمر، فأيّ ثقافة حديثيّة في النقل يمكن أن يعتمد عليها ويعمل بها الإماميّة الأوائل؟! وإذا كانت الإماميّة تجيز للرواة التغيير في الألفاظ والنقل بالمعنى، فهذا يُضعف من قوّة الحديث الإمامي ويخلق الشك في مدى صدقيّته ودقّته.

والأغرب من ذلك أنّ الإماميّة في سياق تساهلها في المعنى والكلمات المنقولة، تجيز للرواة حتى أن ينقلوا ما سمعوه من أحد الأئمة عن النبي أو عن إمام آخر، فقد أجاز أئمة أهل البيت عليهم السلام للرواة عندهم أن ينقلوا حديثاً، سمعوه ـ مثلاً ـ من الإمام الباقر (١١٤هـ)، عن الإمام الجواد (٢٢٠هـ) وهكذا، وأهمّ هذه الروايات هو:

١ ـ **خبر أبي بصير**، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الحديث أسمعه منك، أرويه عن أبيك أو أسمعه من أبيك أرويه عنك؟ قال: «سواء، إلا أنك ترويه عن أبي أحبّ إليّ»، وقال أبو عبد الله لجميل: «ما سمعت منّي فاروه عن أبي» (الكافي ١: ٥١)، وهذا ترخيص في النقل عن أحدهما.

وقد صرّح المازندراني بأنّ هذا الحديث دالّ على جواز نسبة الرواية إلى معصوم لم يقلها مباشرةً بل قالها غيره، بل حتى إلى رسول الله صلى الله عليه وآله (شرح أصول الكافي ٢: ٢١٦).

٢ ـ **رواية حفص بن البختري**، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: نسمع الحديث منك، فلا أدري منك سماعه أو من أبيك، فقال: «ما سمعته منّي فاروه عن أبي، وما سمعته منّي فاروه عن رسول الله» (تفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٤، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب٨ ، ح٨٦).

٣ ـ **خبر ابن سنان**، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: «ليس عليكم فيما سمعتم منّي أن ترووه عن أبي، وليس عليكم فيما سمعتم من أبي أن ترووه عنّي، ليس عليكم في هذا جناح» (المصدر نفسه، ح٨٥).

فبعد هذا كلّه كيف يمكن الوثوق بالحديث الإمامي؟!

مواضع النظر في إشكاليّة النقل بالمعنى وتغيير اسم المرويّ عنه

ويمكن الوقوف عند هذه الإشكاليّة من جهات:

١.٦ . اشتراك السنّة والشيعة في الأزمة المفترضة

لقد نقل أهل السنّة عن البخاري قوله: «ربّ حديث سمعته بالبصرة كتبته بالشام، وربّ حديث سمعته بالشام كتبته بمصر. فقلت له: يا أبا عبد الله إبتمامه؟ فسكت» (ابن حجر، مقدّمة فتح الباري: ٤٨٨؛ وتغليق التعليق ٥: ٤١٧؛ وتاريخ مدينة دمشق ٥٢: ٦٥؛ وتهذيب الكمال ٣٤: ٤٤٥ ـ ٤٤٦؛ وسير أعلام النبلاء ١٢: ٤١١)، فإذا كان النقل بالمعنى أو بالنقص أو بتصرّف سائداً وبهذه الطريقة حقّ القول أيضاً: كيف يمكن الجزم بصحّة هذه الكتب الحديثيّة السنيّة بتمامها؟! (راجع: أضواء على السنّة المحمدية: ٣٠٠؛ وأضواء على الصحيحين: ١٢٤ ـ ١٢٥؛ ونظرة عابرة إلى الصحاح الستّة: ٥٤، ٦٠؛ ومحمد حسن زماني، نكاهي به

صحيح بخاري، مجلة علوم حديث، العدد ٢٤: ٨٧ ـ ٨٨؛ وهاشم معروف الحسني، دراسات في الحديث والمحدّثين: ١٢٢ ـ ١٢٢).

بل إنّ هذا ما يفسّر مأزق الاختلاف في الأحاديث الواحدة ذات السند الواحد (انظر: محمد علي الحلو، تاريخ الحديث النبوي بين سلطة النص ونصّ السلطة: ٣٠٢ ـ ٣٠٣).

فليست القضيّة خاصّة بالشيعة، بل نحن نجد أنّ مثل هذه الروايات الواردة عند الإماميّة موجود عند أهل السنّة أيضاً، مثل حديث أبي أمامة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من كذب عليّ متعمّداً فليتبوّأ مقعده بين عيني جهنم»، فشقّ ذلك على أصحابه فقالوا: يا رسول الله، نحدّث بالحديث نزيد وننقص. قال: «ليس أعنيكم إنما أعني الذي يكذب عليّ متحدّثاً يطلب به شين الإسلام» (مجمع الزوائد ١: ١٤٧ ـ ١٤٨؛ والمعجم الكبير ٨ : ١٣١؛ ومسند الشاميين ٤: ٣٢٠ ـ ٣٢١، وخبر عبد الله بن مسعود قال: سأل رجل النبي فقال: يا رسول الله، إنك تحدّثنا حديثاً لا نقدر أن نسوقه كما نسمعه فقال: «إذا أصاب أحدكم المعنى فليتحدّث» (الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية: ٢٣٤).

فهذه الملاحظة إذاً تسجّل على البخاري والكليني ومرويّاتهما وغيرهما من العلماء والمحدّثين، وقد بحثنا مفصّلاً في مسألة النقل بالمعنى، وقلنا: إنها ظاهرة كانت موجودة عند المسلمين القدامى، وليست شيئاً يعاب عليه في النقل الشفهي؛ فهل كلّ السلسلة السندية للرواة السنّة أو الشيعة روت باللفظ؟ ومن يمكنه أن يثبت ذلك؟ وأيّ كتاب يسلم من النقل بالمعنى أو من حصول التصحيف والاختلاف في نسخه الكثيرة؟ ثم إنّ البخاري ـ لو صحّ النقل عنه ـ قال: «ربّ»، ولا يدلّ ذلك على أنّ كلّ رواياته كان يعتمد فيها هذه الطريقة، كذلك الحال في

المرويّات الشيعيّة حيث إنّها تجيز النقل بالمعنى ولا تأمر به أو تُلزم، يضاف إليه أنه لا يصحّ أن نأخذ هذه الرواية المنقولة عن البخاري أو محدّثي الشيعة من ناحية برهانية نأخذها لوحدها ونترك الكثير من الروايات التي تدلّ على حفظ البخاري وأئمّة الحديث الشيعة بشكل خيالي، فإما ننظر إلى الجميع وإما نذر كلّ هذه النصوص أو نمارس تحليلاً نقدياً تفصيلياً لها، لا أن ننتقي هذا الخبر لنسجّل نقداً على البخاري أو الكليني، ثم نصف الأخبار المادحة لحفظهما وعلمهما وإمامتهما في الحديث بالغلوّ فيهما وما شابه ذلك دون بيّنة في الأمر.

٢.٦. شرعيّة النقل بالمعنى في التراث الإسلامي والفهم العقلاني

الذي نراه أنه لا يوجد دليلٌ قطعي أو اطمئناني يؤكّد أنّ هناك كتاباً حديثياً سنياً وشيعياً جمع الروايات بنقل حرفي قام به تمام رجال السند بلوغاً حتى المعصوم، فهذا ادّعاء يحتاج إلى دليل، وقد قلنا في بحث النقل بالمعنى: إنّ الطبع العقلائي والسليقة البشريّة والشواهد التاريخية في القرون الهجرية الأولى يقومان على تأكيد فكرة حصول النقل بالمعنى بين الرواة المسلمين بصرف النظر عن أنّ أئمة الحديث كالكليني والبخاري ومسلم والطوسي و.. فعلوا ذلك بأنفسهم أم لا. وقد قلنا بأنّه وردت روايات شيعيّة وسنيّة تسمح بالنقل بالمعنى مع المحافظة على المضمون.

وقد أجاز كثير من العلماء السنّة والشيعة النقل بالمعنى ضمن شروط، وكان من أهمّ من فصّل البحث في هذا الموضوع طاهر بن صالح الجزائري الدمشقي (١٣٣٨هـ) في كتاب (توجيه النظر إلى أصول الأثر) وهو كتاب متأخّر جمع فيه الآراء المتعدّدة والمناقشات الكثيرة في هذا الموضوع، ومؤلّفه بحاثة معروف في مجال اللغة العربية والأدب أيضاً، وهو يشهد ـ كسائر كتب الحديث والدراية

القديمة والجديدة ـ على أنّ الموضوع مقبول عند كثيرين من علماء الفريقين بشروط، فهل يصحّ من الشيعي وغير الشيعي أن يقول بأنّه بناء على هذا الحديث تصبح كلّ الروايات الشيعية غير معتبرة أو كلّ الروايات السنّية كذلك؟!

والمعروف تاريخياً خصوصاً في القرن الأول وشطر من القرن الثاني أنّ النقل كان بالمعنى وليس باللفظ، ولا أقلّ من أنّه لا يوجد دليل على اشتهار النقل باللفظ، فقد نقلوا أنّ حذيفة بن اليمان (٣٦هـ) وعائشة (٥٧هـ) وأبا سعيد الخدري (٦٣هـ) وعبد الله بن عباس (٦٨هـ) وزرارة بن أبي أوفى العامري (٩٣هـ) وإبراهيم بن يزيد التحفي (٩٦هـ) وعامر بن شرحبيل (١٠٠هـ) ومجاهد بن جبر (١٠١هـ) والحسن البصري (١١٠هـ) ومحمد بن سيرين (١١٠هـ) وعمرو بن مرة (١١٨هـ)، ومحمد بن مسلم بن شهاب الزهري (١٢٥هـ) وعمر بن دينار المكي (١٢٦هـ)، وعبد الله بن أبي نجيح المكي (١٣١هـ) وجعفر بن محمد الصادق (١٤٨هـ)، وسفيان بن سعيد الثوري (١٦١هـ) ووكيع بن الجراح بن مليح الرواسي (١٩٦هـ) ويحيى بن سعيد القطان (١٩٨هـ) وسفيان بن عيينة (١٩٨هـ) ومحمد بن مصعب القرفسائي (٢٠٨هـ) وعبيد الله أبو زرعة الرازي (٢٦٣هـ)، وأبا حاتم الرازي (٢٧٧هـ) وحمد بن عيسى بن سورة الترمذي (٢٧٩هـ) وغيرهم ممن جاء بعد القرن الثالث الهجري.. نقلوا عنهم إما تأييد النقل بالمعنى، وأنهم يستخدمونه ويعملون به، وإما حكاية وجود النقل بالمعنى بين المحدّثين في ذلك الزمان (انظر: مناهج المحدثين: ١١ـ ٢٩).

وبصرف النظر عن صحّة النقل هذا فإنه يدل على انتشار ظاهرة النقل بالمعنى حتى لو لم تكن هي الغالبة آنذاك، هذا فضلاً عن ظاهرة اللحن في الحديث

والمنسوبة إلى شخصيات عديدة مثل ابن سيرين، ورجاء بن حياة، وإسماعيل بن أبي خالد، وأحمد بن شعيب النسائي، وسفيان، ومالك بن أنس، وأبي معمر و.. (لمزيد من الإطلاع راجع: يحيى محمد، مشكلة الحديث: ١٣١ـ ١٣٩).

وقد تحدّثنا بالتفصيل في بحث النقل بالمعنى أنّ النقل بهذه الطريقة لا يُسقط حجية الأخبار وليس بمحرّم شرعاً، لكنه يسقط حالة التعبّد والتدقيق الزائدين في حرفيات النصوص، وأنّ التناقل الشفاهي ـ كما تؤكّد مبادئ علم الاتصال ـ يفقدنا عنصر الدقّة المتناهية في الأخبار، وقد وافقنا هناك وجهة نظر بعض الباحثين المعاصرين (راجع ـ على سبيل المثال ـ: ابن قرناس، سنّة الأوّلين: ٥٤٢ ـ ٥٤٣) بقدر ما، فليراجع، فأصل الإشكال لا يبطل اعتبار الكتب الحديثية لا الشيعية ولا السنية، لكنّه يسقط حالة اليقينية التامّة منها على مستوى تمام حرفيّاتها.

من هنا، يذهب علماء الحديث والدراية إلى التمييز في النصوص بين تلك التي نقلها لنا رواةٌ حفظة وضابطون ضبطاً معنويّاً ولفظيّاً أو رواة علماء يفهمون مضمون ما ينقلون، وبين ما رواه غير هؤلاء، من حيث تأثير ذلك كلّه على مدى الوثوق بكلّ تفاصيل النصّ المنقول، وقد بذلوا جهوداً في تمييز الرواة من حيث مستوياتهم العلمية ودرجات معرفتهم الدينية وقدرتهم على التمييز في اللغة العربية، ولو راجع شخص كتب الرجال والجرح والتعديل عند أهل السنّة لوجد كم هي التدقيقات التي من هذا النوع، ولو راجع النجاشي والطوسي والعلامة الحلي وابن شهر آشوب عند الإماميّة لأدرك كم اهتمّوا بدرجات الشخصيات ووصّفوا حالها من العلم والإتقان وغير ذلك، الأمر الذي يسمح لنا بالتوفر على معطيات أكبر تحدّد لنا قيمة هذا الحديث أو ذاك.

إذن، مسألة النقل بالمعنى:

١ ـ مسألة عامّة، لا يمكن إثبات أنّ تمام الرواة في كلّ الأسانيد قد انضبط للفظ والحفظ الدقيق حتى لو كان ثقة عدلاً، لاسيما في القرون الأولى قبل عصر التدوين.

٢ ـ غير مختصّة بمذهب دون آخر، وقد أجازها الكثير من علماء الفريقين المسلمين كما يظهر بمراجعة كتب الدراية وإن شرطوا شروطاً هناك ممّا أشرنا إلماحاً له، كما وردت روايات سنيّة وشيعيّة ـ وليست شيعية فقط ـ عن النبي وأهل بيته تجيز ذلك شرط ضبط المعنى.

٣ ـ لا تؤثر على قيمة الأحاديث كلّها، فبعض الأحاديث نقل باللفظ على ما يبدو، وبعضها ولو نقل بالمعنى لكنّ النقل كان دقيقاً بنسبة كبيرة بحيث يكون الشك فيه شكاً غير عقلاني، نعم بعض الأحاديث يكتشف الخبير وقوع الراوي فيها في النقل بالمعنى بطريقة غير دقيقة عبر عرض هذه الرواية أو تلك على روايات الثقات الأثبات أو وقوع التعارض والاختلاف بين الأحاديث أو غير ذلك.

٣.٦. توفّر إمكانات النقل اللفظي في الرواية الشيعية أكثر من السنّية

إنّ نقل رواة المذهب الإمامي عن أئمّتهم، أي سندهم إلى أئمتهم، يمكن منطقيّاً أن تتوفر فيه إمكانيات النقل اللفظي أكثر من الروايات السنّية عن الرسول صلى الله عليه وآله، بصرف النظر عن الرفع ما بين الإمام نفسه وبين النبي صلى الله عليه وآله.

والسبب في ذلك أنّ أهم الأئمة عند الشيعة من حيث الرواية وأكثرهم تحديثاً كان الإمامين: الباقر (١١٤هـ) والصادق (١٤٨هـ)، ومن بعدهما، ومن الواضح أنّنا في عصر الإمام الباقر بدأنا نشهد في التاريخ الإسلامي حركة تدوين للحديث، فيما تنامت في عصر الإمام الصادق، وشهدت قوّتها الكبيرة بعد ذلك، فإذا كان

المحدّثون منذ ذلك الحين قد بدؤوا تداول النقل الكتبي بحيث يكتبون ما يمليه الشيخ عليهم، فهذا يعني أنّ الفترة ما بين حياة الإمام جعفر الصادق (١٤٨هـ) والإمام الحسن العسكري (٢٦٠هـ) يتوفر فيها للمحدّثين الشيعة المباشرين للسماع عن هؤلاء الأئمة أن يكتبوا ويستنسخوا ولا يحتاجون للنقل بالمعنى، على خلاف الروايات المنقولة عن الصحابة حيث لم يعرف الصحابة والتابعون التدوين بالطريقة التي عرفها القرن الثاني والثالث الهجريين، وهذا ما يساعد على تضاؤل احتمالات النقل بالمعنى في الرواية الإماميّة عن أئمّتهم نسبةً للنقل عن الرسول في الرواية السنيّة، حيث لابدّ من النقل بالمعنى في الحالة الثانية نظراً لعدم رواج التدوين المباشر عبر الإملاء ونحو ذلك في القرن الهجري الأوّل.

ولا نقصد بهذا الكلام أنّ الرواية الإماميّة هي نقل باللفظ، بل نتحدّث عن الإمكانيات الاحتماليّة في الموضوع، وإلا فنحن نجزم بأنّ في الرواية الإماميّة الكثير من النقل بالمعنى أيضاً.

٤.٦. نصوص الترخيص في تغيير اسم الإمام المنقول عنه، وقفات وملاحظات

إنّ الأحاديث التي نقلت تجوّزُ نسبة حديثٍ لإمام إلى غيره، يمكن التوقّف معها قليلاً وذلك:

أ ـ إنّ الأوّل منها ضعيف السند بعلي بن أبي حمزة البطائني، الذي رفض العديد من أئمّة الرجال الشيعي أحاديثه (انظر مواقفهم في: معجم رجال الحديث ١٢: ٢٣٤ ـ ٢٥١، رقم: ٧٨٤٦). وثانيها ـ خبر حفص بن غياث ـ وثالثها ـ خبر ابن سنان ـ لا وجود لهما وفق ما بأيدينا في مصادر الحديث القديمة عند الإماميّة، وإنّما ظهرا في بعض كتب ابن طاووس في القرن السابع الهجري، ونسب الأخير منهما

إلى كتاب الحسن بن محبوب، ولا ندري مدى صحّة سنده إليه، فهي أحاديث مرسلة بل بلا سند أساساً، ومعه لا نستطيع إثبات أنّ الإماميّة كانت تعمل بمثل هذه الأحاديث الضعيفة عندها حتى نقوّم أحاديثها وفقاً لذلك.

ب ـ إنّ هذه الأحاديث تخالف المنطق التاريخي؛ فكيف يجيز لهم الإمام النقل بهذه الطريقة، مع أنها توجب التعمية في بعض الموارد التي يكون للعنصر الزمني دور مؤثر فيها؟! بل كيف يجيز الإمام النقل عن رسول الله صلى الله عليه وآله مطلقاً، مع أنّ هذا يجعل الخبر مرسلاً بعد أن كان مسنداً؛ لأنّ الراوي عن الإمام الصادق لم يلتق برسول الله صلى الله عليه وآله حتى ينسب الحديث إليه، فيصبح خبره مرسلاً، وتضعف قوته منطقياً بعد أن كانت قوية، فهذا تضعيف للحديث الشريف الذي يريد الراوي نقله.

كما أنّه لا يمكن القول: إنّ كلّ ما قاله الأئمة قاله الرسول، فهناك أحداث جزئية حصلت، لم تكن أيام رسول الله صلى الله عليه وآله، مثل حادثة الإمام زيد بن علي وغيرها الكثير الكثير، فكيف تنسب النصوص التي جاءت تعليقاً على أحداث لاحقة لرسول الله؟! إلا إذا قيل: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله تكلّم لهم فيها جميعاً!

من هنا يتُحفّظ في تفسير رفيع الدين النائيني على إطلاقه ـ حيث فسّر بعض هذه الأخبار بأنّ المراد هو نسبة الرواية إلى الإمام الأب بواسطة الابن، إعلاناً بأنّ كلّ ما عندي أخذته من أبي (الحاشية على أصول الكافي: ١٨٣) ـ لأننا عندما ننسب إلى الإمام السابق روايةً في أمر لم يحدث في زمنه أساساً، نكون قد ابتلينا بمشكلة الكذب.

لهذا، فهذه الروايات إما نطرحها، لاسيما بعد ضعفها السندي، أو نفسّرها بتأويلٍ ما، مثل أن يقصد منها وحدة مصدر معرفتهم، وأنّهم جميعاً أخذوا علمهم

من مصدر واحد وهو النبي الأكرم، كما سوف يأتي الحديث عن ذلك قريباً بإذن الله، وأنه لا فرق بينهم وهم نور واحد، أو للتقيّة بحيث لا يريد أن ينسب النص إليه بل ينسب للميت منهم، ولعلّه يفهم هذا من خبر أبي بصير، ويحتمله خبر حفص بن البختري.. أو يردّ علمها إلى أهلها.

ج ـ ويؤكّد ما قلناه أيضاً أنّ العلماء في علم الرجال والطبقات إذا نقل الراوي عن إمامٍ ما يضعونه في طبقته كما هي طريقة البرقي والطوسي؛ فلو أنهم يعملون بهذه الروايات هنا أو كان هذا الأمر مشهوراً ومتداولاً بين المتقدّمين، لما صحّ لهم بمجرّد العثور على نقل الراوي عن الإمام أن يجعلوه في طبقته، وهذا ما يؤدّي لو عملوا به إلى بعض التأثيرات على علم الطبقات في الرجال؛ وعليه ندّعي إعراضهم عن مثل هذه الروايات أو احتمال الإعراض جداً، فلا يمكن القول بأنّ بناء الحديث الشيعي كان من قبل علماء الإماميّة على التصرّف بهذه الطريقة في الإسناد، فإنّ عملهم في الطبقات يكشف عن عدم اعتمادهم على مثل هذه الأحاديث، إلا في ظرف خاصّ وحالة فردية استثنائيّة كالتقيّة.

٧ـ أزمة الانحراف العقائدي عند بعض المحدّثين، وقفات وتأملات

إنّنا نواجه مشكلة عقائديّة مع بعض المحدّثين، فكيف يمكن للسنّي الأخذ بأخبار الكليني وهو منحرف عقائديّاً من وجهة نظره؟! وكيف يمكن للشيعي أخذ أخبار البخاري وهو كذلك عقائديّاً بنظره؟!

أمّا على صعيد عقائد البخاري مثلاً، فقد ذكر بعض الشيعة أنّها غير صحيحة، وهذه نقطة ضعف تشي بانحراف عنده، فهو يقول مثلاً بالجبر، حيث روى خبراً يقول: «اعملوا فكلّ ميسّر لما خلق له، أما من كان من أهل السعادة فييسّر لعمل

أهل السعادة، وأما من كان من أهل الشقاء فييسّر لعمل أهل الشقاوة..» (صحيح البخاري ٦: ٨٦، وانظر: ج٨: ٢١٥، ووردت أيضاً باختلاف في صحيح مسلم ٨: ٤٧ وغيره). بل إنّ البخاري ذكر مائة وستين آية وعدداً من الروايات لإثبات الجبر.

كما يؤمن البخاري بمقولة الخوارج في الإيمان والعمل وأنه لا إيمان بلا عمل، فقد ورد فيه روايات مثل: «الحياء من الإيمان» (صحيح البخاري ١: ١١، و٧: ١٠٠؛ وصحيح مسلم ١: ٤٦ و..) وغيرها، كما يعتقد البخاري بعدم عصمة الأنبياء ويورد الكثير من الروايات التي تدلّ على ذلك، بل بعضها يهتك حرمة الرسول الأعظم، فهذا كلّه يشهد على فساد عقيدته ونقص نظريته الكلامية وترهّل آرائه (أحمد عابدي، الحديث الشريف: ٩٣ ـ ٩٥).

يضاف إلى هذه الملاحظة ما ذكره شيخ الشريعة الإصفهاني من ذهاب البخاري إلى القول بخلق القرآن وأنّ الإيمان مخلوق، وخصّص له فصلاً ينقل فيه المواقف من البخاري في هذا الصدد (الإصفهاني، القول الصراح: ٧٣ ـ ٨٩)، بل تعدّى نقد الإصفهاني هذا المجال العقدي ليطال المجال الفقهي؛ فقبل نقله بعض ما قيل عن فتاوى البخاري مثل نشر الحرمة بالرضاع من لبن الشاة، اعتبر ذلك شاهداً على «بلادته وبُعده عن الفقه» (القول الصراح: ٩٠ ـ ٩٢؛ وانظر: الهرساوي، الإمام البخاري وفقه أهل العراق: ١٢٦ ـ ١٢٧؛ ومواضع عديدة من هذا الكتاب؛ ومحمد حسن زماني، نكاهي به صحيح بخاري (بالفارسية)، مجلة علوم حديث، العدد ٢٤: ٩٦ ـ ٩٧).

ويعدّ نقد الإصفهاني على البخاري وصحيحه من أشدّ النقود الشيعية عنفاً وتشدّداً وقسوةً في الكلام فليلاحظ ذلك بمراجعة كتابه؛ وإننا نربأ بفقيه مثل شيخ

الشريعة أن يحاور خصومه بمثل هذه الطريقة العنيفة جداً، ونهيب بعلماء المسلمين من جميع الطوائف التخلّي عن هذا النوع من التهجّمات القاسية التي لا تليق بمكانة العالم؛ وإن كنا لا نحاسب أحداً والعياذ بالله.

وأمّا على صعيد عقائد محدّثي الشيعة، فإنّ كتب أهل السنّة مليئة بالتعرّض لها، كالقول بتحريف القرآن الكريم والقول بعصمة الأئمّة الاثني عشر وأنّهم منصوص عليهم من الله تعالى، وعدم القول بعدالة جميع الصحابة وأمّهات المؤمنين وغير ذلك مثل البباء والرجعة والمهدويّة والغيبة والخمس، وقد توسّع الكاتب المعاصر الدكتور طه حامد الدليمي في استعراض روايات الكافي التي من هذا النوع من وجهة نظره، وذلك في كتابه (هذا هو الكافي للكليني)، فليراجع كي لا نطيل، ومثله الشيخ عثمان الخميس، والدكتور القفاري، وإحسان إلهي ظهير و..

وعلى أية حال، يلاحظ على هذا النقد كلّه:

١.٧ . مديات تأثير الانتماء العقدي في قيمة الحديث الشريف

إنّ عقائد شخص لا تؤثر على وثاقته وخبرته ودقّته في مجال الحديث «فربّ حامل فقه غير فقيه وربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه» (انظر: الكافي ١: ٤٠٣؛ وسنن أبي داوود ٢: ١٧٩ و..)، وقد ثبت في علم أصول الفقه أنّ عقيدة شخص لا تؤثر ـ مبدئياً ـ على رواياته بحيث تسقطها عن الاعتبار. وسوف يأتي بحول الله التعرّض لهذا الموضوع.

نعم، تلعب رواية الراوي لخبر لصالح عقيدته دوراً في تضعيف نسبة الوثوق كما بحثناه مفصّلاً في محلّه، لكنه لا يوجب سقوط كلّ رواياته عن بكرة أبيها، وإلا

سقطت الروايات الشيعية التي يرويها الشيعة وتؤيّد عقيدتهم، وسقطت الروايات السنية التي يرويها السنّة وتؤيد عقيدتهم سقوطاً تاماً، فالإشكال كما يرد على البخاري يرد من طرف أهل السنّة على الكليني، ولا يختصّ بمصدر دون آخر من هذه الزاوية، الأمر الذي يهدّد الحديث الإسلامي عموماً.

٢.٧. مناقشة نقديّة لإدانة حديث البخاري بعقائده

إنّ بعض الروايات التي ذكرت شاهداً هنا على انحراف البخاري موجودة في المصادر الشيعية أيضاً، مثلاً خبر: «كلٌّ ميسّر لما خلق له» ورد في عوالي اللئالي وبحار الأنوار، بل ورد في كتاب التوحيد للصدوق تفسيرٌ لهذا الخبر لا يجعله دالاً على الجبر مرويٌّ مسنداً عن الإمام الكاظم (عوالي اللئالي ٤: ٢٢؛ وبحار الأنوار ٤: ٢٨٢؛ والتوحيد: ٣٥٦).

فلماذا يبرّر هذا الحديث في المصادر الشيعية ولا يبرّر إيراد البخاري له؟! ولماذا لا ينظر الناقد إلى وجود هذا الحديث في مصادر الشيعة مفسّراً بنحو لا يرد عليه إشكال الجبر؟! وحتى لو قال البخاري بالجبر فأيّ منقصة هذه إذا بنى ذلك على أدلّته ونظرياته ولو كانت خاطئة؟! فهذا الشيخ محمد كاظم الخراساني (١٣٢٩هـ) أحد أكبر أعلام أصول الفقه المتأخّرين عند الشيعة الإمامية قد يكون قال بالجبر أو مال له مرّتين في كتابه (كفاية الأصول: ٨٨ ـ ٩٠، ٢٩٨ ـ ٣٠٢)، وانتقده بعض العلماء على ذلك، فهل يعني ذلك أن نتهجّم عليه بهذه الطريقة ونشكّك في علمه واجتهاده؟!

والأمر عينه على مستوى اعتقاد البخاري بمقولة الخوارج، والغريب أنّ رواية «الحياء من الإيمان» واردة في الكثير من مصادر الشيعة بسندٍ صحيح على الكثير

من النظريات الرجالية عند الإمامية، ونقلها الكليني والصدوق والطوسي والحراني و.. (الكافي ٢: ١٠٦؛ وعيون أخبار الرضا ٢: ٢٣٩؛ وتحف العقول: ٣٩٤؛ والطوسي، الغيبة: ٣٩٠ و..)، فكيف أُغمض النظر عنها هنا؟! وما يخرّج به هنا يخرّج هناك على المستوى الدلالي والسندي.

وهكذا الحال في عصمة الأنبياء؛ حيث توجد هنا وهناك روايات عند المسلمين قاطبةً تقدح بعصمة الأنبياء، وحتى لو لم يُقل بعصمتهم فهذا إشكال عقدي وليس مشكلاً معرفياً في قيمة الرجل واعتبار رواياته وكتبه، إلا بالمقدار الذي سبق أن بيّناه.

فقد روى الشيعة الإماميّة أنفسهم بعض الروايات التي تقدح حتى من وجهة نظرهم في عصمة الأنبياء، وأكتفي هنا بذكر مثالين:

المثال الأوّل: عن أبي عبيدة الحذاء، عن أبي جعفر الباقر قال: سمعته يقول: «وجدنا في بعض كتب أمير المؤمنين قال: حدّثني رسول الله أنّ جبرئيل حدّثه أنّ يونس بن متّى عليه السلام بعثه الله إلى قومه وهو ابن ثلاثين سنة، **وكان رجلاً يعتريه الحدّة، وكان قليل الصبر على قومه والمداراة لهم، عاجزاً عمّا حمل من ثقل حمل أوقار النبوة وأعلامها، وأنه يفسخ تحتها كما يفسخ الجذع تحت حمله**، وأنّه أقام فيهم يدعوهم إلى الإيمان بالله والتصديق به واتّباعه ثلاثاً وثلاثين سنة.. **فلما رأى يونس أنّ قومه لا يجيبونه ولا يؤمنون به ضجر وعرف من نفسه قلّة الصبر فشكا ذلك إلى ربّه**..» (بحار الأنوار ١٤: ٣٩٢؛ وتفسير العياشي ٢: ١٢٩؛ ولاحظ الخبر مسنداً في قصص الأنبياء للراوندي: ٢٥١).

المثال الثاني: صحيحة عبيد الله الحلبي، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: «مكث رسول الله بمكّة بعد ما جاءه الوحي عن الله تبارك وتعالى ثلاثة عشر

سنة، **منها ثلاث سنين مختفياً خائفاً** لا يظهر حتى أمره الله أن يصدع بما أُمر به، فأظهر حينئذ الدعوة» (الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة: رقم ٢٩). ومثلها صحيحة محمّد بن مسلم (كمال الدين وتمام النعمة: ٣٢٨، رقم ٩)، والتي جاء فيها توصيف النبي محمّد بأنّه «.. مكث رسول الله بمكّة ثلاث سنين مختفياً خائفاً يترقّب ويخاف قومه والناس».

ولا أريد أن اتخذ موقفاً من مثل هذه الروايات، بقدر ما أريد أن أقول بأنّ المحدّثين رووا روايات هنا وهناك في قضايا تخالف عقائدهم هم في بعض الأحيان فليلاحظ جيداً.

والغريب الاحتجاج على البخاري بخلق القرآن، مع أنّ المحتجّ شيعيٌّ يقول بخلق القرآن؛ فلابد على نظريّته أن يمدح البخاري على مواجهته لما ساد عند أهل السنّة وذهابه إلى الحقّ الذي عليه الشيعة حسب طريقة شيخ الشريعة في تناول الموضوعات.. ومع أنّ شيخ الشريعة التفت إلى عدم إضرار الاعتقاد بقيمة الرواية، لكنّه جعل هذه الملاحظات مثبتةً حسب تعبيره لـ: «فساده في نفسه واختلال عقيدته ولو على مقتضى مذهبهم» (القول الصراح: ٧٣ ـ ٧٤)، مع أنّ البحث يفترض أن يكون برهانياً، لا جدلياً.

وأما القضايا الفقهية التي نسبت إليه وعدّت غريبة، فقد ذكرها الشيخ محمد صادق النجمي وبلغت حوالي العشرة فتاوى (أضواء على الصحيحين: ٦٦ ـ ٦٧)، ولا ترد كإشكال على البخاري لوحده؛ لأنه ما من فقيه عبر التاريخ عادةً إلا وله مثل هذا العدد من الفتاوى الغريبة بظاهرها بصرف النظر عن مدركها ومستندها، علماً أنّ بعض ما قيل: إنه فتاوى غريبة عجيبة، ليس فيه أيّ عجب في عالم الفقه الإسلامي، فقد حكم بجواز أن تخدم المرأة الرجل الأجنبي حتى لو

كانت شابّة، وهذه فتوى يقول بها كثيرون اليوم ولعلّها المشهور عند الشيعة، ما لم يلزم محذور. وحكم بجواز استعمال المشط المصنوع من عظم الميتة، وهذا أيضاً ليس بالغريب فهل يحكم فقهاء الشيعة اليوم بحرمة هذا الاستعمال أم أقصاه على تقدير الرطوبة لزوم التطهير؟! ومن فتاويه طهارة محلّ المني بإزالة النجاسة كما يطهر بالغسل، وأيّ غرابة في ذلك؟! ففي الفقه مئات من هذه الفتاوى.

فقد حكم بعض فقهاء الشيعة في اللحم المشكوك التذكية بحرمة أكل اللحم وجواز أكل مرق ذلك اللحم، وبنى السيد الخوئي بحث النظر في المرآة لرؤية العورة في أحد تخريجين له على نظريّتي خروج الشعاع من العين والانعكاس، وحكم كثير من الفقهاء بنجاسة الماء المضاف ولو بقطرة دم حتى لو بلغ ألف مليار كرّ، وأجاز بعضهم في بحثه النظر إلى عورة الرجل والمرأة الكافريين بلا شهوة، بل لو عددنا الفتاوى الغريبة عند المسلمين لاحتجنا إلى مجلّدات، فأيّ غرابة بصدور مثل هذه الفتاوى؟! فاذا تساهل البخاري في تطهير موضع المني فهناك من الفقهاء الشيعة من ذهب لطهارة الخمر والإنسان الكافر، فما الفرق النفسي بين الاثنين؟!

إنها مجرّد استغرابات وطبائع وسلائق نسقطها على ما نسمعه مما لم نعتده في هذا المذهب أو ذاك، وإلا ففي كلّ المذاهب توجد هذه الفتاوى وعند كبار العلماء أيضاً، والمهم هو الدليل والحجّة.

هذا كلّه، فضلاً عن أنّ الناقد هنا لم يرشدنا إلى موضع كلام البخاري فيما نقله عنه من فتاوى، ولكنه اكتفى بنقل صاحب هذا الكتاب أو ذاك، ولو فعل السنّة هذا الشيء في تعاملهم مع عالم شيعي لوجدنا هذا الناقد يورد عليهم بأنه لابد من التأكّد من النسبة من المصادر الأصليّة.

٣.٧. مناقشة نقديّة لإدانة حديث الشيعة بعقائدهم

إنّ ما تقدّم يجري بعينه في حقّ المحدّثين الشيعة وعقائدهم الشيعيّة، فالمسلمون يصدّقون المؤرّخين غير المسلمين عندما ينقلون حوادث عن بلدانهم، مع أنّهم لا يشهدون حتى الشهادتين، وما ذلك إلا لأنّ الاعتقاد ليس أساساً في تحصيل الثقة بالنقل ما لم ينقل الناقل شيئاً ينفعه في عقيدته بالخصوص، فلو كان الكليني مثلاً يقول بتحريف القرآن الكريم ـ وهو موضوعٌ محلّ جدل ونقاش ـ فهذا قد يفرض على من لا يقول بتحريف القرآن الكريم عدم الأخذ بنقله لروايات التحريف، لكن ما هو الموجب لتكذيبه في آلاف الروايات الأخرى التي لا علاقة لها بالتحريف إطلاقاً؟!

وهكذا لو لم يعتقد الكليني بعدالة الصحابة جميعاً بل قال بعدالة بعضهم فإنّ هذا الخلاف العقدي ـ لو كانت مسألة عقائديّة عند الجميع ـ لا يعني أنّه يكذب في رواياته بما فيها ما لا علاقة له لا من قريب ولا من بعيد بهذا الموضوع.

علماً أنّ المحدّث الإمامي لو كانت روايات الطعن في الصحابة كاذبة مثلاً يمكن أن يأخذ بها اعتقاداً منه بصحّتها، لكنّ هذا لا يعني أنّه هو الذي اختلقها في القرن الرابع أو الخامس الهجري مع الكليني والطوسي والصدوق، فهذا تماماً مثل حديث ينقله الطبراني مثلاً ونجزم ـ عبر نقد المتن ـ بكذبه، فهل هذا يعني أنّ الطبراني هو الذي كذب باختراعه أم غاية ما في الأمر أنّه اعتقد بمضمونه دون أن يلتفت إلى خطئه في هذا الاعتقاد؟ وهذا غير تكذيبه واتهامه بمنهجه الروائي وأمانته وثقته في نفسه، نعم من حقّ الآخرين أن لا يأخذوا بهذه الروايات التي يرونها مخالفةً لما هو الصحيح بنظرهم.

وعليه، فإنّني أعتقد بأنّ الاختلاف العقدي لا ينبغي أن يؤثر في قيمة الحديث

المنقول إلا في دوائر ضيّقة، وإلا فمن حقّ غير المسلم رمي كلّ كتب الحديث الإسلاميّة لأنها توافق عقائد المسلمين التي يراها هو انحرافاً! فعلماء السنّة والشيعة مختلفون فيما بينهم في جملة من الاعتقادات ومع ذلك يأخذ كلّ فريق منهم بالكتب الحديثية التي صنّفها علماؤهم دون نظر إلى الخلاف العقائدي التفصيلي داخل المذهب الواحد، وهذا هو الصحيح، وقد تقدّم وسوف يأتي كيف أنّ بعض المعاصرين للبخاري تشدّد معه انطلاقاً من بعض آرائه العقديّة، وكيف أنّ العلماء ردّوا هذا التشدّد الناتج عن الخلاف العقدي، وقالوا بأنّه لا يُبطل قيمة مرويّات البخاري.

٨. اشتمال كتب الحديث على الضعيف متناً

لعلّ هذه أكثر ملاحظة أخذت حيّزاً كميّاً من البحث والتحليل في مؤلّفات الذين انتقدوا الصحيحين وسائر كتب الحديث السنّية، وكذلك الذين انتقدوا الكتب الأربعة الشيعيّة وغيرها، فشيخ الشريعة الإصفهاني والنجمي ومحمد حسن المظفر والعابدي والميلاني وعزالدين العاملي وعبد الصمد شاكر وخديجة البيطار ومحمود أبورية وابن قرناس وأحمد أمين وهاشم معروف الحسني وزكريا أوزون وغيرهم كلّهم أفاضوا في الحديث عن هذه الملاحظة ضدّ كتب السنّة، كما ظهر من الهوامش السابقة وسيأتي في اللاحقة كذلك.

وحتى على المقلب الآخر نجد الأمر عينه فهاشم معروف الحسني في كتابيه: الدراسات والموضوعات، وأبو الفضل البرقعي في كتابه النقدي على اصول الكافي، وابن قرناس في كتابه الحديث والقرآن، وطه حامد الدليمي في نقده على الكافي، والدكتور القفاري في غير واحدٍ من كتبه، ومصطفى حسيني طباطبائي في كتابه، والبهبودي في أعماله المتعدّدة (واهتمّ أيضاً بالسند كثيراً)، والصادقي

الطهراني في تفسيره وفي كتابه أصول الاستنباط وكتابه تبصرة الفقهاء، وحيدر علي قلمداران وآصف محسني وكسروي وحكمي زاده وغيرهم ركّزوا كثيراً جداً على الجانب الذي تقوم عليه هذه الملاحظة، فراجع كتبهم، وقد استعرضنا الكثير من مواقفهم في كتابنا (نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي: ٥٠٩ ـ ٦٧٥)، فليراجع.

وحصيلة هذه الملاحظة أنّ هناك الكثير من الروايات الموجودة في كتب الصحاح والكتب الأربعة تخالف القرآن أو العقل أو التاريخ أو العلم اليقيني.. وحيث لا يمكن صدور ما يخالف هذه الأمور عن مصدر الحقّ والحقيقة، فهذا يكشف عن أنّ هذه الروايات إما موضوعة أو مدسوس فيها بعض الكلمات والجمل، مما يسقط هذه الكتب عن الاعتبار أو يضعها بشكل كبير أو بعضها للنقد والملاحظة (راجع أيضاً: الهندي، إظهار الحق ٢: ١٢٣، ١٢٦). حتى أنّ الدكتور الدليمي قال بأنّ النظر في متون الكافي وضعفها كافٍ ومغنٍ عن البحث في قيمة أسانيد هذا الكتاب (هذا هو الكافي للكليني: ١٠)، وهو ما قاله غير واحد من علماء الشيعة في حقّ كتاب البخاري وغيره.

المنهج الصحيح في التعامل مع الضعف المتني في النصوص الحديثيّة

إنّنا نرى أنّ هذه الملاحظة صحيحة؛ لأننا نحرز بالتجربة وجود روايات من هذا النوع في مصادر الحديث عند المسلمين قاطبةً؛ لكنّ ذلك لا يعني سقوط هذه الكتب برمّتها عن الاعتبار، وإنّما سقوط قدسيّتها وتعاليها عن النقد؛ لأنّ أيّ مؤرّخ ينتقد مصدراً تاريخياً ما في نقله لحدث ما، لا يعني ذلك أنه من اللازم عليه أن يسقط هذا الكتاب عن الاعتبار بأكمله أو ينظر إليه بنظرة دونية دائمة أو يراه بعين الشك والريبة، فإذا عثرنا على أخطاء في تاريخ الطبري فلا يسقط تاريخ

الطبري عن الاعتبار أو ينظر إليه نظرة سخرية واستهزاء أو يتهم صاحبه بأنّه ارتكب جريمةً أو خيانة بحقّ النبي أو الأمّة أو الدين، إلا إذا بلغت نسبة الأخطاء حدّ أغلبية الروايات الساحقة، أو كانت النوعية بحيث لا تصدر من عالم وخبير.

يضاف إلى ذلك أنّ الكثير من هذه الإشكالات المتنية غير وارد، وإنما هو تحميل من الناقدين على روايات هذا الكتاب الشيعي أو ذاك السنّي، وبعض أشكال النقد يقوم على الاستغراب كما لاحظنا كثيراً عند ابن قرناس في كتابه «القرآن والحديث» الذي دوّن فيه ملاحظات نقديّة من هذا النوع على كلّ من صحيح البخاري وكافي الكليني؛ فإذا جاءت رواية في معجزة لرسول الله صلى الله عليه وآله استغربها الناقد وضعّفها، مع أنّ القرآن الكريم مليء بذكر معاجز الأنبياء وحركتهم.

من هنا، نلاحظ على العديد من النقّاد في هذا المجال أنهم يتعاطون بمواقف نفسية مسبقة، إما علماني ليبرالي يتعامل مع النصوص من موقع ما ينسجم منها مع نظرياته، وما لم يرق له سخر منه وشوّه صورته، وإما مذهبي متطرّف ـ سنّي أو شيعي ـ يفترض مسبقاً خواء المصادر الحديثية الأخرى وضحالة مؤلّفيها في العلم والحديث والمعرفة، وإما عاشق أساطير لا يهوى من الروايات إلا الغرائب والعجائب، ولا يميل إلى غير ما يعطي صورةً من هذا النوع.

ولا مجال لنا هنا لذكر أمثلة من أخطاء نقّاد المتن، لكنّ هذا الموضوع يستحقّ دراسة مستقلّة في تجربة نقد المتن عند المفكّرين المسلمين في العصر الحديث؛ لترشيد هذه العملية، ولو أردنا ذكر أمثلة لطال بنا المقام، وما يهمّنا هو القاعدة وقد بيّنا حكمها.

ويلاحظ أيضاً أنّ العديد من نقّاد المتن على أساس مذهبي وقعوا في خطأ إضافي ـ ذكرُ أمثلته يُطيل بنا الكلام وأشرنا إلى بعضه سابقاً ـ وهو أنهم مارسوا نقداً متنياً

على نصوص عند الطرف الآخر دون أن يلتفتوا إلى وجود هذه النصوص نفسها في مصادرهم؛ لأنهم لو التفتوا إلى ذلك لوجدوا تبريرات لها بكلّ سهولة؛ وهذا ناتج عن الدور النفسي الذي تلعبه الحالة النفسية في مطالعة النقد المتني.

وقد رأينا في تجربتنا هذه هنا في موسوعة الحديث النبوي عند الإماميّة أنّ أكثر الأحاديث النبويّة عند الشيعة الإماميّة مذكور عند أهل السنّة أيضاً، وقد خُرّج في كتبهم، وأنّ كثيراً جدّاً من أحاديث السنّة موجود في كتب الشيعة كذلك، إلى حدّ يصاب الباحث بالذهول من هذا التداخل العجيب بين المصادر الحديثيّة. وقد أشرنا في مقدّمة هذا الكتاب/ المدخل إلى بعض الأعمال العلميّة التي حاولت التصنيف في مؤتلف الحديث بين المسلمين، فجمعت العجب العجاب الذي يؤكّد أنّ هناك قاسماً مشتركاً عظيماً من الروايات والأحاديث الموجودة في طرق الفريقين، وتحظى بسلامة المتن، ألا يعني وجود هذا الكمّ الكبير من المشترك السالم أنّ الآخر لديه روايات كثيرة معقولة ومنطقيّة ومقبولة حيث إنّني أقبلها في حديث مذهبي مثلاً؟! فلماذا آخذ فقط وفقط الحديث الضعيف ثم أترك الصحيح متناً؟!

بل أذهب أكثر من ذلك في القول: أليس في مرويّات جميع المذاهب الكثير من الأحاديث التي يصنّفها العلماني أو الملحد قيماً أخلاقيّة وصلاحاً في العمل، ويصنّفها كلّ مؤمن بالله تسامياً روحيّاً وتعالياً في السلوك والتعامل مع الله سبحانه؟! أليست هذه المجموعات الضخمة من النصوص سليمة المتون؟! فلماذا لم ننظر إليها لنشكر الرواة عليها، بل نظرنا إلى السيء المتن من النصوص فقط لكي نسقط جميع الروايات على الإطلاق.

بل إنّ لديّ رأياً يذهب أبعد من ذلك، وهو أنّ النصوص المقدّسة لأهل الكتاب من اليهود والنصارى والمجوس وغيرهم، فيها الكثير من المشترك مع

الإسلام ونصوصه الدينية، لاسيما لو نظرنا على مستوى الشريعة بين الإسلام واليهوديّة، فلماذا لا يكون ذلك شاهداً على صدق اليهود والمسيحيين والمجوس فيما نقلوه عن أنبيائهم في جملة من الموارد، وهذا ما يُثبت الاعتبار الإجمالي الأوّلي لكتبهم، ومن ثمّ ينبغي علينا التمييز بين نصوصهم فيما سلم متناً فنعضده بما عند المسلمين، فيرتفع معدّل الوثوق بانتساب هذا المفهوم لله تعالى. أرجو التفكير جيداً في هذا الأمر وعدم الاستعجال باتخاذ موقف منه، فهو يفتح على رؤية متعالية جداً في فهم الأديان السماوية كلّها، وفي الوقت نفسه في نقد نصوصها غير السليمة.

إنّ نقد المتن له صور علمية ومعرفية، وله مبادئ سيكولوجية يفترض بالباحثين أن يتحلّوا بها، فإثبات نصّ أنه نصّ إسلامي مسؤولية كبيرة، كذلك الحال في طرح نصّ جانباً، فليس من يضيف في الإسلام شيئاً أخطر ممن ينقص منه، وليس من ينقص منه بأخطر ممّن يضيف فيه، لهذا كانت الحاجة إلى التوازن الروحي والسلوكي والنفسي والعلمي في إدارة عملية النقد المتني والسندي.

كذلك يمكن أن نضيف أيضاً ملاحظةً أخرى تسجّل على نقّاد المتن الذين أدخلوا نقدهم المتني في السياق السجالي المذهبي، وخلاصة هذه الملاحظة أنّ كل طرف يفترض أنّ الطرف الآخر عليه أن يقتنع بفكرة الطرف الأوّل بالدرجة الاعتقادية والإيمانية نفسها، فإذا تعامل بطريقة مختلفة كان معنى ذلك وجود مشكلة، وسوف أذكر أنموذجين عامّين هنا:

أ ـ أنموذج الصحابة في الوعي الشيعي والسني؛ فالصحابة في الوعي السني يأخذون حالة مقدّسة، لا أقلّ بعضهم، فيما يتعاطى الشيعي معهم بنظرة واقعية ـ أحياناً ـ أكثر من واقعية نظرة السني من وجهة نظره، فإذا روى الشيعي روايةً في حقّ صحابي تتعاطى معه بمنطق واقعي اعتبر السنّي أنّ الرواية موضوعة؛ لأنّ

الصورة التي يحملها عن الصحابي تتنزّه عن هذه الواقعية من منطلق فهم التفسير الشيعي لها، وكأنه يطلب من الشيعي أن يكون مؤمناً بنظرته وإلا كان وضّاعاً.

مثلاً لو نقل الكليني خبراً عن تورّط صحابي في هفوةٍ ما، لم يقبلها السني؛ لأنه يقرأ الخبر من زاوية أنّ الشيعي سوف يفسّره تفسيراً سلبياً، فيرفض الخبر لرفضه التصوّر الشيعي للصحابة، مع أنّ الخبر يمكن أن يكون له معنى معقول حتى عند السنّي نفسه.

ب ـ أنموذج أهل البيت في الوعي الشيعي والسني، فإذا نظر الشيعي إلى بعض الروايات التي تتحدّث عن أهل البيت في التراث السنّي اعتبرها مهينةً لهم، واتّهم صاحب الكتاب بأنه يزجّ ما يهين أهل البيت في كتابه، مع أنّ ذاك المحدّث السني لا يرى في تلك الرواية إهانةً طبقاً لتصوّراته المسبقة عن أهل البيت عليهم السلام.

وهذه نقطة كثيراً ما تحصل في تقويم الأطراف المذهبية لمحدّثي كلّ مذهب ورواته، وتؤدّي إلى توزيع التهم على بعضهم بعضاً نتيجة هذا الالتباس، فهذا أشبه شيء اليوم ببعض من يصرّ على ذكر ألقاب للشخصيات الدينية مثل: آية الله العظمى، وآية الله، والإمام، والعلامة؛ وحجة الإسلام والمسلمين، وحتى وصف «السيد» و«الشيخ»، ويرى أنّ من يحذفها يهين تلك الشخصية، فيما يتعامل فريق آخر بحذفها دون أن يكون له أيّ قصد غير شريف، لكنّ اختلاف المناخات الفكرية يؤدّي إلى تهم غير واقعية، وسيتضح المزيد حول هذه النقطة لاحقاً بحول الله تعالى.

٩ ـ مشكلة الحقبة الشفويّة في تناقل الحديث

الملاحظة الأخرى هنا هي أنّه لا يمكن القبول بصحّة الصحيحين والكتب

الأربعة فضلاً عن غيرها من المصنّفات الحديثية؛ وذلك أنّ المشهد التاريخي لنقل الحديث يؤكّد أنّ هناك قرناً من الزمان عاشته الأمة الإسلامية كان تناقل الحديث فيه شفاهياً والتدوين ممنوعاً أو على الأقلّ مفقوداً، فكيف يمكن للإنسان أن يضمن صحّة كلّ هذه الأحاديث رغم هذه الفترة التي شاع الوضع بعدها ومعها بشدّة؟! فطبيعة تناقل الأحاديث لا تدع مجالاً لليقين بصحّتها بأجمعها (راجع فيما يخصّ الصحيحين: النجمي، أضواء على الصحيحين: ١١٤ ـ ١١٦؛ والهندي، إظهار الحق ٢: ١٢٢؛ ومحمد حسن زماني، نكاهي به صحيح بخاري، مجلة علوم حديث، العدد ٢٤: ٨٥ ـ ٨٧).

وهذه الملاحظة لا ترد على الكتب الأربعة الشيعيّة من حيث إشكاليّة التدوين فقط؛ لأنّها تنقل في الغالب عن زمن الإمام الصادق (١٤٨هـ) ومن بعده، وهي فترة شهدت تدويناً في الأمّة، وإذا لم تصل الكتب الإماميّة التي أُلّفت في القرن الثاني والثالث الهجريين إلا نادراً، فهذا لا يعني عدم وجود تدوين للشيعة عن أئمتهم منذ عهد الإمام جعفر الصادق مادامت كتب الفهارس والتراجم تثبت وجود مصنفات في تلك الفترة وبأعداد كبيرة، تماماً كالكثير من كتب الحديث الصغيرة التي فقدت وحفظها لنا اللاحقون مثل الطبراني في معاجمه كما يذكر ذلك بعض المشتغلين في الحديث.

وإذا تخطّينا هذه القضيّة فسوف نرى أنّ هذه الملاحظة صحيحة بمعنى التريّث في الأخذ بالحديث هنا وهناك، فدراسة تاريخ الحديث وتناقله وتدوينه وظواهر الانقسامات المذهبية والسياسية بين المسلمين طيلة القرون الثلاثة الأولى.. تعطي نتيجة مؤكّدة أنه لا مجال لليقين بكلّ هذه الأحاديث، نعم بعضها صحيح وربما القليل منها هو الصحيح، لكن ليس جميعها، من هنا احتاجت إلى التقويم السندي

والمتني لفرزها.

لكنّ هذه الإشكالية لا تعني سقم أحاديث الصحاح أو الكتب الأربعة أو وهنها، كما عبّر بعضهم في حقّ الصحاح (أضواء على الصحيحين: ١١٤)، وإنما تعني عدم إمكان تحصيل اليقين بصحّة تمام ما فيها، وإلا فهذا الإشكال يسري على كلّ مصادر المسلمين السنّة والشيعة، فظواهر الدسّ والوضع لم يسلم منها فريق دون آخر، ولا دليل على تطهّر فريق منها بمن في ذلك الخوارج والإباضيّة، ومجرّد وجود التدوين في الفترة اللاحقة لا يعني زوال الدسّ والافتراء، بل قد دسّت الروايات في الكتب كما أشرنا سابقاً، فإذا كان هذا الإشكال يوجب سقوط كلّ الكتاب الحديثي للزم سريانه ـ وهذا إشكال نقضي ـ إلى الكتب الشيعية التي لم يذكر المستشكل هنا أنها تعاني من سقم وضعف ووهن.

فالصحيح أنّ هذا الإشكال تام يُسقط يقينية الصحاح والكتب الأربعة، ما لم يبرز شاهد خاصّ، وقد رأينا أنّه غير موجود في حقّ هذه الكتب بخصوصها، لكنه لا يسقط اعتبار تمام رواياتها أو مجملها، تماماً كسائر الكتب التاريخية وغيرها، ما لم تتبدّ عناصر معرفية إضافيّة.

١٠ . كثرة الرواة الضعاف في كتب الحديث

ذكر بعض النقّاد أنّ كتب الحديث مليئة بالرواة الضعاف. وهذا الإشكال سجّله الشيعة على السنّة، وأهل السنّة على الشيعة، وسجّله السنّة على بعض كتب حديثهم وحاولوا الإجابة عنه، كما سجّله الشيعة على بعض كتب حديثهم وهناك من حاول الإجابة أيضاً.

ولتوضيح الأمر نلاحظ أنّ الشيخ محمد حسن المظفر (١٣٧٥هـ) حاول في

كتاب «أوائل الصدق» جمع الرواة الذين ضعّفهم السنّة، وموجودون في كتب الحديث الكبرى، معتمداً على المصادر السنية، فجمع ٣٦٦ راوياً مضعّفاً، وينقل نصوصاً في تضعيف حتى أئمة العلماء عندهم مثل أحمد بن حنبل، ويحيى بن معين، والترمذي، وابن حبان، والذهبي، وابن حزم (انظر: دلائل الصدق لنهج الحق ١: ٧ ـ ٢٨٦).

ثم عاد الشيخ المظفر نفسه وألّف كتاباً أضخم وأوسع يدعى «الإفصاح عن أحوال رواة الصحاح» (انظر: الذريعة ٢: ٢٥٨)، وقد طبع الكتاب مؤخّراً في أربعة مجلّدات، اعتمد مؤلّفه فيه على مصدرين أساسيين في علم الرجال السنّي هما: تهذيب التهذيب لابن حجر، وميزان الاعتدال للذهبي، كما يصرّح بنفسه (محمد حسن المظفر، الإفصاح ١: ٥)، وقد استعرض في الكتاب ١٦٥١ راوياً ضعّفوا في كتب أهل السنّة، وهم موجودون في الصحاح.

وإلى جانب تجربة المظفر، كانت تجربة الشيخ عبد الحسين الأميني (١٩٧٠م)، في المجلّد الخامس من موسوعته: الغدير، حيث سرد أسماء ٧٠٢ من الكذابين باعتراف المصادر السنية، بل قام بحساب ٣٥ وضّاعاً مع عدد المرويات الثابتة لهم فبلغ عدد أحاديثهم الموضوعة والمقلوبة ٩٨٦٨٣ حديثاً، وهذا كلّه يشهد لضعف الكتب الحديثية السنّية (الأميني، الغدير ٥: ٣٠١ ـ ٤٤٩).

وقد حاول الشيخ محمد صادق النجمي اعتبار العداء لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب بمثابة خدشة في الراوي تسقط حجية خبره، ذاكراً خمسة رواة وضاعين ومعارضين لعليّ هم: أبو هريرة، وأبو موسى الأشعري، وعمرو بن العاص بن وائل، وعبد الله بن الزبير بن العوّام، وعمران بن حطان، ولما اشتملت كتب الصحاح ـ ومنها البخاري ومسلم ـ على مثل هؤلاء الرواة، إذاً فقد أصبحت عنده

كتباً ضعيفة (النجمي، أضواء على الصحيحين: ٩٥ ـ ١٠٧؛ وانظر: محمد حسن زماني، نكاهي به صحيح بخاري، مجلة علوم حديث، العدد ٢٤: ٩٣).

والأمر عينه فعله شيخ الشريعة الإصفهاني (١٣٣٩هـ) حين سرد في كتابه «القول الصراح» مشاهير المحدّثين عند أهل السنّة مستعرضاً ضعفهم، منهم من ذكره النجمي ومنهم غيرهم كعبد الله بن عمر (القول الصراح: ١٦٣ ـ ٢٣٩).

وهذا ما فعله أيضاً السيد علي الميلاني المعاصر في كتابه (استخراج المرام من استقصاء الإفحام ٣: ٧٧ ـ ١٤٠)، حيث استعرض ١٠٦ من رواة الصحاح وذكر تضعيف علماء أهل السنّة لهم.

وكذلك السيد هاشم معروف الحسني (دراسات في الحديث والمحدّثين: ١٦٥ ـ ١٩١)، وغيرهم ممّن أثار أيضاً إشكاليّة المدلّسين الموجودين في مصادر الحديث السنّي (انظر: الحلو، تاريخ الحديث النبوي بين سلطة النص ونصّ السلطة: ٣٠١ ـ ٣٠٢، ٣٠٤ ـ ٣٠٥).

وهذا الإشكال، وإن بشكل مختلف، سجّلته الدراسات الحديثية السنّية القديمة والحديثة، فقد ذكر ابن الصلاح والنووي ما عيب على مسلم من روايته عن جماعة من الضعفاء (انظر: صحيح مسلم بشرح النووي ١: ٢٤ ـ ٢٥)، وقد أفرد ابن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ) بحثاً موسّعاً في (هدي الساري) لدراسة الرواة الذين وردوا في صحيح البخاري، ومع ذلك جاءت عليهم طعون، مستعرضاً إياهم راوياً راوياً بالغاً عددهم المئات (هدي الساري لمقدّمة فتح الباري: ٣٨١ ـ ٤٦٥).

هذا الإشكال يسجّل أيضاً داخل الجوّ الشيعي، والغريب أنّ بعض علماء الشيعة اهتموا كثيراً بهذا النقد على السنّة، كما اهتم السنّة به على الشيعة، ونسي كلّ

واحد منهما ما عنده من أزمات وثغرات، فهذا الإشكال لا يخصّ المذهب السني ولا الشيعي، بل هو ظاهرة إسلامية عامة، ولتأكيد كلامنا نذكر أنّ الباحث حسين الساعدي أعدّ مؤخّراً دراسة في عدّة مجلدات صدرت عن دار الحديث الشيعية في مدينة قم الإيرانية، جمع فيها أسماء الرواة الضعاف ـ بتضعيف شيعي ـ الواردين في كتب الحديث الشيعية، ومنها الكتب الأربعة، وبلغ عددهم بعد الإحصاء والتتبع (٤٠٧) من الرواة.

وكما ألّف السنّة في ضعاف الحديث عندهم كتباً مثل الضعفاء الصغير للبخاري، والضعفاء والمتروكين للنسائي، والضعفاء الكبير للعقيلي، والمجروحين لابن حبان، والضعفاء والمتروكين للدارقطني، والكامل لابن عدي، والمغني في الضعفاء للذهبي، والضعفاء والمتروكين لأبي الفرج ابن الجوزي وغيرهم، كانت للشيعة دراسات أيضاً عرّفت بالضعفاء في كتبهم الحديثيّة، وإن كان الاهتمام أقلّ مما هو عند السنّة، مثل كتاب الضعفاء لابن الغضائري، والذي حوى مع جمع ما نقل عن ابن الغضائري من قبل العلماء (٢٢٥) راوياً، والجزء الثاني من كتاب الرجال لابن داوود الحلي جمع فيه (٥٦٥) من الضعفاء بشكل أو بآخر؛ والقسم الثاني من خلاصة الأقوال للعلامة الحلي وذكر فيه (٥٠٩) من الضعفاء، والقسم الرابع من كتاب حاوي الأقوال، لعبد النبي الجزائري، جمع فيه الضعفاء مع المهملين فبلغوا (١١٦٨) راوياً، والقسم الثالث من إتقان المقال للشيخ محمد طه نجف وذكر المجروحين في المذهب والرواية فبلغوا (٥٤١) راوياً؛ ومعرفة الحديث للباحث المعاصر محمد باقر البهبودي، فقد وضع فيه فصلاً كاملاً للضعفاء بلغوا معه (١٥٠) راوياً.

هذا إذا اقتصرنا على تضعيف الرواة، أما لو حسبنا عدد رواياتهم فسوف نرى

المشهد مذهلاً، فسهل بن زياد الذي ضعّفه السيد الخوئي له في الكتب الأربعة فقط (٢٣٠٤) روايات، وعلي بن أبي حمزة البطائني الذي ضعّفه كثيرون له فيها (٥٤٥) رواية، ومحمد بن الحسن بن شمّون الضعيف الكذاب له فيها (١٤٠) رواية، وأمّا محمد بن سنان الذي ضعّفه غير واحد منهم الخوئي، فكانت له فيها (٧٩٧) رواية (انظر حول روايات هؤلاء: معجم رجال الحديث ٨: ٣٤١ ـ ٣٤٢، و ١١: ٢٢٧، و ١٥: ٢٢٤، و ١٦: ١٣٨)، إلى غير ذلك ممّن ضعّفوا عند بعض العلماء، هذا فضلاً عن المجاهيل المبثوثين في كتب الشيعة والسنّة.

بل إنّ الميرزا أبا الحسن الشعراني (١٣٩٣هـ) يرى أن من بين كلّ ألف حديث هناك خمسون حديثاً كاذباً، وليس فقط غير ثابت، بل يترقّى بادّعاء الظن بعدم صدور خُمس روايات الشيعة، وليس فقط عدم ثبوت صدورها، مركّزاً أكثر على الروايات غير الفقهيّة (المدخل إلى عذب المنهل: ٢٧، ٤٤، ٥٤)، وهو ما وصفه الشيخ رضا أستادي بالمبالغة، في تعليقه على كتاب الشعراني نفسه.

كما أنّ هاشم معروف الحسني يرى الضعيف من روايات الكافي أكثر من الصحيح، مذكّراً بأنّ أكثر من ثلثي الكافي ضعيف السند طبقاً لما ذكره المجلسي (الحسني، الموضوعات: ٤٢ ـ ٤٤)، ومشيراً لعدد من الضعاف في أسانيد رواة الكليني في الكافي (دراسات في الحديث والمحدّثين: ١٩٣ ـ ٢٠١)، كما أنّ البهبودي وضع من أصل (١٦١٩٩) رواية في الكافي (٤٤٢٨) رواية اعتبرها هي الصحيحة فقط، مسانداً كتابه بأنّ الروايات الصحيحة في الكافي عند الشيخ حسن ـ صاحب المعالم ـ بلغت حوالي (٢٠٠٠) رواية فقط (البهبودي، حوار صحيفة كيهان فرهنگي: ٥؛ وآخرين كلام: ٣٠، ٣٣)، وكذلك يرى العلامة الطهراني أنّ أغلب ما في كتب الحديث عند الشيعة ضعيف من حيث السند (محمد حسين

الطهراني، ولايت فقيه در حكومت اسلامي (فارسي) ١: ٢٥٠ ـ ٢٥١).

أما حركة الشيخ آصف محسني حول بحار الأنوار فقد جعلت حوالي ٥٪ من روايات هذا الكتاب صحيحاً والباقي كلّه ضعيف.. هذا فضلاً عن كتب بأكملها شكّك في صحتها برمّتها كتفسير القمي، وتفسير العسكري، والطب لابني بسطام، والفقه الرضوي، وغيرها.

نظرات في مشكلة الرواة الضعاف

اذن، هذا كلّه يؤكد أنه ليس إشكالاً شيعياً على السنّة ولا سنياً على الشيعة بل هو إشكالية عامة، لابدّ من دراساتها لرصد حجم تأثيرها، ولدينا هنا تعليقات:

١٠ ـ ١ . ظاهرة كتب الضعفاء عنصر ضعف للحديث الشريف أم قوّة؟

إنّ هذا الحجم الكبير من الدراسات الرجاليّة النقديّة، منذ قديم الأيام وإلى عصرنا، عند السنّة والشيعة، شاهد على نضج حركة تقويم الحديث عند المسلمين، وعلى العقل النقدي الممتاز في هذا المجال، وعلى درجة كبيرة من الموضوعيّة داخل المذاهب الإسلاميّة، ومن ثم فهذه الكتب، تماماً ككتب التوثيقات، نقطة مضيئة في التراث الإسلامي، بصرف النظر عن التفاصيل؛ حيث تدلّ على تنبّه المسلمين عبر التاريخ إلى حركات الدسّ والجعل والتزوير، وهذا ما يعطي مزيداً من الاطمئنان بالروايات الصحيحة السند؛ لأنك عندما يخبرك شخص لا يُعرف عنه نقد الرجال والخبرة بالناس، بأنّ فلاناً ثقة معتمد نزيه، فإنّ درجة ثقتك بهذه الشهادة ستكون أقلّ بكثير مما لو شهد له بذلك في حقّه شخص نقّاد خبير بأمور الناس صاحب علاقات واسعة وتجارب كثيرة مع الحياة.. إنّ درجة الوثوق

والسكينة في الثاني أكبر منها في الأوّل بشكل طبيعي؛ لهذا قلنا: إنّ كتب الضعفاء تمثل عندنا صمّام أمان واطمئنان لا مصدراً للقلق كما يراه بعضهم، فالشخص الذي لا يتعرّض من قبل نقّاد الرجال الشيعة والسنّة ـ على اختلاف انتماءاتهم وتوجّهاتهم ـ لأيّ نقد يمكن أن يحظى حديثه مبدئيّاً بالمزيد من الوثوق.

٢ـ١٠ . التضعيف وتأثيره على اجتهاديّة كتب الحديث وعدم قداستها

إنّ هذا المشهد الذي استعرضناه سنياً وشيعياً، يؤكّد أنّ ما فعله أصحاب الكتب الستة والكتب الأربعة فضلاً عن غيرهم كان اجتهادات منهم اختلف حول بعضها العلماء أنفسهم؛ وحتى لو نجحت فكرة ابن الصلاح والنووي (انظر: صحيح مسلم بشرح النووي ١: ٢٥)، في أنّ تضعيف شخص ورد اسمه في الصحيحين يدلّ على أنّ نظر البخاري فيه الوثاقة فيما نظر المضعّف فيه الضعف.. فهذا الكلام جيد يحافظ على تعهّد البخاري بعدم رواية إلا الصحيح، فيما نقل عنه، لكنه لا يعني تعيّن ترجّح نظر البخاري تعبّداً على نظر غيره من المضعّفين، بل العكس هو الصحيح بناءً على النظرية التي تقول بتقدّم الجرح على التعديل، لاسيما لو تعدّد العلماء الذين طعنوا في هذا الراوي.

من هنا، فكلّ هذه الملاحظة تدعم نظريّتنا في عدم تعالي أيّ كتاب حديثي عن النقد؛ لأنّ جهود المحدّثين كانت اجتهادات منهم، واجتهد غيرهم بعكسها، حتى أنّ النووي نفسه يذكر أنّ هناك أحاديث كثيرة في صحيح مسلم اختلف حولها وحول صحّتها، فليس صحيحاً القول إنه وضع في الكتاب ما أجمع عليه، لهذا حاول النووي تأويل كلام مسلم (صحيح مسلم بشرح النووي ١: ١٦)، ويؤكّد هذا الأمر ما في هدي الساري من أنّ البخاري عرض كتابه على ابن حنبل ويحيى

بن معين وعلي بن المديني وغيرهم، فاستحسنوه إلا في أربعة أحاديث قالوا: غير صحيحة (هدي الساري: ٥).

وعليه، فلا معنى لما نقل عن الشيخ أبي الحسن المقدسي من أنّ الرجل الذي يخرج عنه في الصحيح جاز القنطرة (المصدر نفسه: ٣٨١)، وقد حاول ابن حجر تخريج الموقف ـ وفعل ذلك قبله إلى حدّ ما ابن الصلاح والنووي ـ بأنّ الإجماع وإطباق الجمهور على تصحيح كتابي البخاري ومسلم في الذي يروونه في الأصول، أما ما يذكرونه في الشواهد والتعاليق والمتابعات، فإنّ الرواة هنا تختلف درجاتهم مع كونهم صادقين، ولهذا إذا جرح شخص في راوٍ منهم قدّم التعديل على الجرح؛ لتعدّد أسباب الجرح بحيث منها ما يقدح ومنها ما لا يقدح (صحيح مسلم بشرح النووي ١: ٢٥؛ وهدي الساري: ٣٨١ ـ ٣٨٢).

لكنّ هذا الكلام غير دقيق من حيث عدم ثبوت قاعدة تقدّم التعديل على الجرح بشكل مطلق كما بحثناه في علم الرجال؛ لأنّ الجرح وإن اختلفت مناشؤه بحيث بعضها يقدح في العدالة وبعضها لا يقدح، إلا أنّه قد يلتقي مركز الجرح ومركز التعديل، فلو عدّله فهو يشهد بصدقه، فلو جرحه جارح ونصّ على أنّه كذاب، فكيف يمكن البقاء على تعديل المعدّل؟! مع أنّ الأقرب أنّ الجارح قد التفت إلى ما لم يره المعدّل من كذب هنا أو هناك، يضاف إلى ذلك أنّنا بنينا في أبحاثنا في حجية قول الرجالي على الحجية من باب إفادة الوثوق والاطمئنان موافقين في ذلك بعض كبار العلماء مثل العلامة المامقاني (راجع نظريّته في: تنقيح المقال ١: ١٧٥، ١٧٦، ١٨٣)، وهنا نرى أنّ المعدِّل اجتهد أيضاً في التوصّل لعدالة الراوي ووثاقته، وربما لو ذكر لنا ما أقنعه بالوثاقة لما اقتنعنا معه، فجرح الجارح حتى لو لم يعلم منشؤه يحتمل اتحاد مركزه مع مركز التعديل، وهذا يخلّ بالاطمئنان

عادةً، وليست كلمات المعدّل بمثابة البينة التي يؤخذ بها تعبّداً، حتى إذا شككنا في مركز الشهادتين سلمت البينة المعدّلة ولم تسقط، فترجيح تعديل البخاري على جرح الطاعنين غير صحيح بهذه الطريقة، بل المفترض ـ على الأقلّ ـ الحكم بالتساقط كما هي القاعدة الأوّلية في مجال التعارض عموماً. علماً أنّ هناك (٣٩٦) راوياً في الأصول و (٧٥) راوياً في الشواهد والتعليقات ممن طعن عليهم على مستوى البخاري (راجع: محمد رضا جديدي نجاد، دانش رجال از ديدگاه أهل سنت: ٢٠٠؛ وانظر الأرقام حول صحيح مسلم أيضاً ص: ٢٠٥)، فكيف نجعل القضية وكأنها خاصة بروايات التعليقات والشواهد؟!

وحتى لو نجح ابن حجر في دراسته المطوّلة لمن طعن عليه في البخاري ودفاعه عن رأي البخاري فيهم (هدي الساري: ٣٨٢ ـ ٤٦٥)، فهذا لا يعدو كونه اجتهاداً في علم الرجال من ابن حجر نفسه، فنحن لا مانع عندنا بعد النقد السندي أو المتني أن تثبت كلّ روايات صحيح البخاري أو الكافي، إنما الذي نناقشه أن نأخذ بهذه الروايات دون ممارسة نقد سندي ومتني لها، وما ذكرناه يسمح بممارسة هذا النقد كما هو واضح، فليس البخاري ولا الكليني بفوق الرجال حتى يتعبّد بقولهم في الرواة والمتون، ولا يؤخذ معهم بل ولا يلتفت لقول النجاشي أو العقيلي أو ابن حبان أو النسائي أو ابن الجوزي أو ابن الغضائري أو الطوسي أو..

وأما محاولة النووي ـ تبعاً لابن الصلاح ـ تبرير رواية البخاري عن شخص طعن فيه بأنه قد يكون روى عنه حال استقامته، وطعنوا فيه بملاحظة ما بعد حال الاستقامة، ذاكراً عدداً قليلاً من الأسماء (صحيح مسلم بشرح النووي ١: ٢٥).. هذه المحاولة تنفع عندما تكشف الوثائق والمعطيات التاريخية عن حصول تحوّل

في هذا الرجل، كما في مثل سعيد بن عروبة ـ سنّياً ـ وبني فضال ـ شيعياً ـ لكن هذا لا ينفع في غير هذه الدائرة المحدودة، إذ لو حصل تحوّل في الراوي كان يفترض بالعلماء الإشارة إلى هذا الأمر الهام، فعدم ذكرهم للمئات من الرواة الذين وردوا في البخاري ومسلم وطعن عليهم من قبل غيرهم، غير واضح.

من هذا كلّه، نعرف أنّ ما فعله المحدّثون الكبار كان اجتهادات منهم ينبغي عدم التعبّد بها قبل مراجعة سائر الوثائق ومقارنتها، وهذا المشهد يساعد على تحديد درجة الوثوق بالروايات التي قدّمها هؤلاء المحدّثون من مختلف المذاهب.

٣.١٠. نسبة الضعيف إلى غيره، محاولة للخروج باستنتاج موضوعي

إنّ ورود هذا العدد من الضعاف في كتب الحديث الكبرى عند السنّة والشيعة، لا يوجب سقوط الكتب الحديثية سقوطاً مطلقاً؛ لأننا لو حسبنا عدد الرواة الضعاف إلى مجموع الرواة الواردين في كتب الحديث، فإنّ العدد لن يتجاوز الخمسة في المائة، فإذا نظرنا إلى كتاب «تنقيح المقال في أحوال الرجال» للمامقاني سنجد (١٦٣٠٧) رواة مترجمين فيه، وإذا نظرنا إلى «معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة» للخوئي، سنجد (١٥٧٠٦) من الرواة، وإذا نظرنا إلى «مستدركات علم رجال الحديث» لعلي النمازي الشاهرودي، لوجدناه يترجم (١٨١٨٩) راوياً، وهذه أكبر الموسوعات الرجالية الشيعية على الإطلاق.

وأما ما ذكره علماء أهل السنّة في كتبهم الرجالية فهو أيضاً أرقام كبيرة، ففي تهذيب التهذيب لابن حجر حسب الترقيم الموجود هناك (٩١٥١) راوياً، والتاريخ الكبير للبخاري جاء فيه (١٢٣١٥) راوياً، والجرح والتعديل لابن أبي حاتم الرازي، جاء فيه (١٨٠٤٠) راوياً، وأسد الغابة لابن الأثير الجزري حوى

(٧٥٥٤) ترجمةً، والإصابة لابن حجر حوى (١٢٢٦٧) ترجمةً، إلى غيرها من الكتب الرجالية.

وبعد حذف التكرار بين السنّة والشيعة، وحذف التكرار داخل الكتب، حيث يتكرّر اسم الراوي عدة مرات بالكنية أو غيرها.. سنحصل على ما لا يقل عن خمسة وعشرين ألف راوٍ، فإذا كان بينهم ألف أو ألفي شخص مضعّف على أبعد تقدير، فإنّ هذا يعني أقلّ من عشرة بالمائة من الرواة، وبعد الكشف عنهم ومعرفة أسمائهم، سيسلم لنا من التضعيف أكثر من عشرين ألف راوٍ، فهل يعني هذا الحساب سقوط تمام الروايات عند المسلمين؟! لو حصل هذا لسقطت كلّ كتب التاريخ عند البشر بل وغيرها؛ فلا حدود أربعمائة ضعيف في الحديث الشيعي يسقط صلاحية الاعتماد على أكثر من عشرة آلاف راوٍ، ولا ألف وستمائة ضعيف على أبعد تقدير عند السنّة يسقط هذا العدد أيضاً وما يزيد.

علماً أنّ دراسة حركة التضعيف كحركة التوثيق تبيّن أن بعضهم ضعّف لخلفيات عقائدية أو لقرب بعض الشخصيات من السلطة أو كونها معارضة وهكذا..

ولا نريد بذلك القول بأنّ سائر الرواة ثقات أو سائر الروايات صحيحة أو معتبرة، وإنّما نأخذ هنا بعين الاعتبار عنصر التضعيف، صارفين النظر عن عنصر المجهولية وعدم ثبوت توثيق أو تضعيف ولا تزكية ولا جرح ولا تعديل.

وبهذا نخرج باستنتاج موضوعي وهو أنّ مقارنة الضعفاء مع الموثقين مع المجموع يعطينا صورة أكثر دقّة في رصد واقع التجربة الحديثية وقيمتها، وإلا فإنّ استخدام التهويل أحادي الجانب لن يكون مفيداً ولا دقيقاً من الناحية العلميّة.

١٠ـ٤ـ ملاحظات على نهج النقاد الشيعة في موضوع التضعيف

إنّ طريقة المظفّر والأميني والساعدي وغيرهم في جمع المضعّفين، كانت تقوم على نصّ مضعّف لأيّ عالم سواء كان متقدّماً أم متأخراً كابن حجر والعلامة الحلي؛ ونحن نعرف أنّ توثيقات هؤلاء وتضعيفاتهم ليست بذات أهميّة قصوى، كما هي الحال في العلماء المتقدّمين، فليؤخذ هذا الأمر بعين الاعتبار، وقد فصّلنا الكلام فيه في أبحاثنا في علم الرجال والجرح والتعديل، نعم ينفع هذا الأمر ـ جلاً ـ بناءً على من يأخذ باعتبار المواقف الرجالية للعلماء المتأخرين مثل ابن حجر عند كثير من أهل السنّة اليوم.

كما إنّ الحساب الذي قام به الشيخ الأميني لعدد روايات بعض الضعفاء فبلغ ٩٨٦٨٣ حديثاً هو مجرّد حساب افتراضي غير واقعي؛ لأنّ هذا الرقم يشكّل غالبية الأحاديث الموجودة في كتب الحديث اليوم عند المسلمين، فالذي فعله الأميني أنه نقل كلمات تاريخية عن أنّ هذا الوضّاع قال: وضعتُ أربعة آلاف حديث، وذاك قال: وضعت كذا وكذا حديثاً وهكذا.. ثم جمع هذه المنقولات فبلغت هذا الرقم، مما يوهم القارئ بأنّ هذا الرقم موجود في كتب الحديث اليوم، ويشعرك أنّ قرابة مائة ألف حديث قد سقط عند أهل السنة، وهذا فيه إيهام قد لا يكون مقصوداً للأميني؛ لهذا نحن لم نتّبع هذه الطريقة عندما عددنا روايات الرواة الضعاف عند الشيعة، بل ذكرنا الراوي وعددنا كم له الآن في الكتب الأربعة من روايات، وهذا هو الأصحّ لتقويم واقع الكتب الحديثية اليوم.

يضاف إلى ذلك أنّه لو كان العلامة الأميني قد اعتمد على الإقرارات التي نقلت عن الوضاعين والكذابين وكانت هذه هي عمدة معلوماته، فقد ذكرنا في بعض دراساتنا حول الحديث النبوي أنّ إقرار الواضع بالوضع قد يكون بنفسه

إقراراً كاذباً يهدف من خلاله إلى تشويش الأمور على الناس، فكيف يمكن تصديق شخص بأنّه وضع الحديث، إذ لو صدّق لكان رجلاً كذاباً، ومع كونه كذلك كيف لا نحتمل أنه كذاب في نوعية الأحاديث التي زعم وضعها أو في عددها أو في موضوعها؟!. نعم، من الناحية الشرعية يؤخذ بإقرارّ المقرّ ويعاقب شرعاً؛ عملاً بموجب حجية الإقرار في باب القضاء. مع ذلك يفيد الإقرار الظنّ القويّ بحصول الوضع ويشكّل أمارة على ذلك قد تضاف إلى غيرها في هذا المجال.

وليس من البعيد أن نفصّل في هذا الأمر؛ وذلك أنّ العاقل لا يجلب الضرر إلى نفسه، فلماذا يقف شخص ليقرّ بأنه كذاب ويفضح نفسه أمام الناس إذا لم يكن كذاباً واقعاً؟! من هنا يجب أن ندرس ـ إذا توفرت المعطيات السياقية التاريخية ـ ملابسات صدور هذا الإقرار من صاحبه؛ فقد يلقى القبض عليه ويحال للإعدام بتهمة الزندقة مثلاً ـ كما حصل مع بعضهم ـ ثم يقرّ وهو على المقصلة بوضع كذا وكذا، إنّ هذا النوع من الإقرار ضعيف الإضاءة؛ لأنّ الرجل يعرف بأنه ميّت، وأنّ صورته عند الناس مشوّهة، فلعلّه أراد الانتقام منهم في تحويله إلى الموت، لاسيما إذا أكثرَ من الأرقام التي وضعها في الحديث، كأن يتحدّث عن آلاف الأحاديث أو عن الدسّ في الكتب بشكل كبير دون وجود اسمه في الأسانيد.

أما لو لم يكن الأمر كذلك، بل عرفنا من ملابسات الإقرار أنه رجلٌ تاب إلى الله وصار إنساناً صالحاً، ثم عرف بالصلاح فيما بعد، فإنّ هذا الإقرار تغدو إضاءته قوية جداً وفقاً للمنطق الاحتمالي العقلاني، إذ ما الداعي لإنسان صالح أن يفضح نفسه وتاريخه إلا أن يكون تقياً يخشى الله تعالى؟! إنّ رصد ملابسات صدور الإقرار يظلّ هو المعيار في حجم وثوقنا بمضمون هذا الإقرار.

يضاف إلى ما تقدّم، أنّ الإقرار لابدّ أن يثبت بطريق معتبر شرعاً وعقلائياً، فلا

يكفي تداول إقرار شخص ما في كتب الحديث والدراية لترتيب النتائج على ذلك دون إثبات هذا الإقرار؛ إذ ثمة احتمال في أن يكون خصوم هذا الراوي قد نسبوا إليه هذا الإقرار ـ ولو بعد وفاته ـ لتشويه صورته أو إسقاط مروياته التي لا ينسجمون فكرياً وعقدياً معها.

من هنا، لا يصحّ الاستعجال في البناء على إقرارات الوضّاعين المنسوبة إليهم، لاسيما للتوصّل إلى نتائج كالتي ابتغاها العلامة الأميني.

وفي هذا السياق نلاحظ أنّ بعض أهل السنّة يركّز كثيراً على الروايات التي يشهد فيها أهل البيت بكثرة الكذابين عليهم، ويرون ذلك دليلاً على ضعف الحديث الشيعي. والغريب أنّهم نسوا أنّ مثل هذا النصوص مرويّ عن رسول الله وعن الصحابة أيضاً، فهل يعني ذلك الحقّ في ترك كلّ الروايات النبويّة؛ لأنّ النبي شهد بأنه ستكثر عليه الكذابة أو أنّ هذه النصوص تستدعي النظر والتأمل والفحص التاريخي والرجالي والنقدي لاستجلاء الحقيقة وتمييز الغث من السمين؟

وأشير أخيراً إلى أنّنا غير ملزمين لا بنظريات الإخباريين الشيعة والمحدّثين السنّة في تصحيح الروايات، ولا بإنقاصات الشعراني ولا البهبودي ولا آصف محسني ولا محمود أبو رية ولا الألباني ولا صاحب المعالم ولا صاحب المدارك ولا هاشم معروف الحسني ولا غيرهم.. فلا يفترض أن يدفعنا موقف الأوائل للوثوق بالحديث، ولا موقف غيرهم لسحب الثقة به، بل المهم الرجوع إلى الشواهد والأدلّة لكلّ طرف للنظر فيها؛ لا التقليد والاتباع، بل التجديد والإبداع.

١١ ـ مشكلة التعصّب والانحياز في الكتب الحديثيّة، متابعة نقديّة لاتهام البخاري

وجّه هذه الملاحظة النقّاد الشيعة على بعض الصحاح السنية، وخاصّة صحيح

البخاري، ويوجّهها النقّاد السنّة على بعض كتب الحديث الشيعيّة، وحصيلة هذه الملاحظة أنّ هذه الكتب لم تكن متعالية عن التعصّب والإفراط في الانحياز:

أمّا على مستوى النقد الشيعيّ على المصادر السنيّة في هذه النقطة، فقد اعتبر النقّاد أنّ ذلك في البخاري أكثر منه في مسلم، وقد ذكروا لذلك مجموعة من الشواهد الأمر الذي يشكّك في نزاهة هؤلاء المحدّثين الكبار، ومن ثم عدم إمكان الاعتماد على كتبهم، ونحن نذكر كلّ شاهد ونعلّق عليه:

١١ . ١ ـ سياسة التعتيم على فضائل أهل البيت، رصد ونظر

الشاهد الأوّل: سياسة التعتيم على فضائل عليّ وأهل بيته؛ فالبخاري لا يأت على منقبة لعلي إلا ويعتّم عليها كحديث الغدير، وآية التطهير، وحديث أنا مدينة العلم وغيرها الكثير، لهذا قلّما نجد منقبة لعلي وآله في البخاري، في حين ذكر باباً خاصاً لمعاوية، ولما لم يجد له رواية عن رسول الله نقل في مدحه خبراً لابن عباس وآخر أيضاً (القول الصراح: ٢٥ ـ ٣٨؛ وأضواء على الصحيحين: ١٠٨ ـ ١١٠؛ واستخراج المرام ٢: ٣٩٣ ـ ٣٩٤؛ ومحمد حسن زماني، نكاهي به صحيح بخاري، مجلة علوم حديث، العدد ٢٤: ٩٣ ـ ٩٥).

بل إنّ كتاب المستدرك على الصحيحين للحاكم النيسابوري يعدّ بنفسه شهادةً صارخة على مقدار تحيّز البخاري ومسلم في كتابيهما، وأنّه لمّا كشف الحاكم عن المقدار الذي أخفياه، وغالبُه من قضايا الخلاف المذهبي الذي ينتصر لعليّ وآل علي بن أبي طالب، شنّ التيار السنّي التقليدي هجومه على النيسابوري واتهموه بالتساهل (راجع: الحلو، تاريخ الحديث النبوي بين سلطة النص ونصّ السلطة: ٣٠٨ ـ ٣١٨؛ وانظر نماذج من كلماتهم في الحاكم النيسابوري عند: الذهبي، سير

أعلام النبلاء ١٧: ١٦٨؛ وميزان الاعتدال ٣: ٦٠٨؛ وابن حجر، لسان الميزان ٥: ٢٣٣).

هذا الشاهد وارد ملحوظ بالمقارنة بين البخاري وغيره، لكن يجب تحديد مستواه، فإنه تكمن المشكلة فيه أنه يتعامل مع البخاري على أنه معتقد بالتشيّع الحقّ عند الناقد، ولما لم يرو هذا الحديث أو ذاك اعتبره معانداً يمارس سياسة تعتيم، ونحن لا نبرّؤ أحداً من أيّ تهمة؛ لكن الصورة التي قدّمها الناقدون تكاد تكون غير دقيقة بعض الشيء، فقد خصّص البخاري بحثاً لمناقب علي وذكر فيه حديث المنزلة، وحديث يا علي أنت مني وأنا منك، وحديث رضا النبي عنه، وحديث إعطاء الراية في خيبر، ورواية لعمر في مدح علي، وتسبيحة الزهراء، كما خصّص باباً لمناقب جعفر بن أبي طالب، وباباً لقرابة الرسول، وباباً لمناقب عمار وحذيفة، وباباً للحسن والحسين؛ وباباً لمناقب فاطمة (انظر: صحيح البخاري ٤: ٢٠٧ ـ ٢١٠، ٢١٥ ـ ٢١٧، ٢٢٠).

ونحن لا ننكر أنه اهتمّ أكثر بأبي بكر وعمر وعثمان وعائشة، ربما انسجاماً مع عقيدته، وربما كان لا يقدر على الإكثار من مناقب علي لظروف تحيط به كما حصل مع النسائي في بلاد الشام، وليس كلّ الناس مثل بعضهم، دون أن نعذر أحداً أو نتهمه.

نعم، نحن نوافق على أنّ أغلب المحدّثين في كلّ طائفة كان متحيّزاً وكان يترك بعض الروايات التي لا تنسجم معه ويأخذ ببعضها الآخر، أليس هذا الإشكال يمكن أن يورده السنّي على محدّثي الشيعة، ويقول: من بين كلّ فضائل الصحابة ـ وهي روايات بالمئات ـ عتّم الشيعة عليها كلّها إلا على فضائل أهل البيت وعلى بعض الصحابة المحسوبين على علي، أليس هذا بغضاً وتعتيماً لو كان ما فعله البخاري تعصّباً وتعتيماً؟! علماً أنّ أهل السنّة ـ كابن حنبل، والترمذي، ومسلم،

والنسائي، والحاكم، والموصلي، وابن أبي شيبة، والطبري، والطبراني، والمتقي الهندي و.. ـ رووا باعتراف الشيعة مئات الروايات في حقّ علي وأهل بيته، ولطالما استفاد منها الشيعة لصالح نظرياتهم، منها حديث الغدير، والثقلين، والمنزلة، والراية، والدار، والأحاديث الواردة في تفسير بعض الآيات كالتطهير والولاية وغيرها، بصرف النظر عن تحليلهم الدلالي لها، أما الشيعة الإماميّة فنادراً ما يروون مدحاً في حقّ أحد من متقدّمي المسلمين إلا إذا كان من حزب الإمام علي، فأين الإنصاف والتعصّب لو صحّ الإشكال المتقدّم؟!

نعم، نحن من أشدّ المؤمنين بحصول تعتيم في مصادر التاريخ والحديث، وحصول انحيازات، بل نحن نعتقد ـ كما بحثناه مفصّلاً في دراساتنا في علم الرجال ـ بأنّ علماء الجرح والتعديل حكّموا نظرياتهم في تقويم الرجال، فأحياناً ـ وليس دائماً ـ إذا لم يوافقهم الراوي في نظرياتهم العقائدية تركوا روايته وطعنوا به، وقد أوردنا بعض أمثلة ذلك. ولكنّ هذا شيء لا يختصّ بالبخاري ومسلم، وإنما يشمل عموم محدّثي الإسلام إلا من شذّ وندر، والبخاري منهم، بل يستوعب المؤرّخين أيضاً.

علماً ـ بعد هذا كلّه ـ أنّ البخاري وحتى غيره من أئمة الحديث السني والشيعي لم يقولوا بأنّ ما لا يذكرونه هو غير صحيح باعتراف السنّة والشيعة، من هنا فعدم ذكر خبر لا يدلّ على كذبه فيما أخبر عنه في كتابه حتى يسقط كتابه أو كتاب غيره عن الاعتبار؛ لأنّ عدم ذكر المحدّث لخبر له تفسيرات كثيرة لا تبطل صدقه فيما أخبر، نعم هي ملاحظة تسجّل عليه في بعض الموارد، فلا تجاهل محدّثي الشيعة لما يراه السنّي فضائل الصحابة يوجب كذبهم فيما أخبروا به من فضائل علي، ولا

تجاهل السنّي كذلك يوجب ذلك.

نعم، هذا كلّه يجعلنا ننظر بواقعيّة لمنجزات المحدثين وتأثير انتمائهم الفكري، فلا يحقّ بعد ذلك أن نشكّك في حديث الغدير؛ لأنّ البخاري لم يروه، كما فعل ابن تيمية في كتابه «منهاج السنة»، فعدم الرواية يمكن أن نعتبره انحيازاً وانتماءً، لكن لا يعني ذلك أنّ الرواية كذب وافتراء، وما نقله ابن تيمية عن البخاري وابراهيم الحربي من طعنهم في حديث الغدير دعوى لم يُقم عليها دليلاً.

وأخيراً، من لطيف ما رأيت أنّ الدكتور شكيب بن بديرة الطبلبي، وهو من علماء الشيعة التونسيين المعاصرين، يرفض تهمة مجافاة البخاري لأهل البيت (وقليلاً ما يحصل هذا في الوسط الشيعي)، مستشهداً بحديث رواه البخاري مقتطعاً لرسول الله صلى الله عليه وآله في حقّ علي عليه السلام: «أنت مني وأنا منك» (صحيح البخاري ٣: ١٦٨، و٤: ٢٠٧، و٥: ٨٥؛ والحديث بسياقه رواه الحاكم في المستدرك ٣: ١٢٠)، فإنّ هذا الحديث مقتطعاً ـ كما أورده البخاري ـ دلالته في حقّ عليّ أقوى منها ضمن السياق الأصل الذي كان فيه من وجهة نظر الطبلبي (شكيب بن بديرة الطبلبي، أطوار الاجتهاد ومناهجه ٣: ١٤٦ ـ ١٤٧).

١١ ـ ٢ ـ موقف البخاري السلبي من الإمام الصادق، وقفة تأمّل

الشاهد الثاني: الموقف الذي اتخذه البخاري من الإمام جعفر الصادق حيث لم يرو عنه في صحيحه ولا حديثاً واحداً، فيما روى عن الخوارج وعن المعادين لأهل البيت، ومنهم عمران بن حطان زعيم الخوارج وعالمهم، ومروان بن الحكم طريد الرسول (راجع: جعفر السبحاني، الحديث النبوي بين الرواية والدراية: ٧١)، مع قرب عهد البخاري بالصادق، فالإمام الصادق توفي عام ١٤٨هـ، فيما توفي

البخاري عام ٢٥٦هـ، والصادق كانت المدينة مركز تدريس له لسنوات والبخاري استوطنها لست سنوات أيضاً يأخذ من علمائها الذين أخذوا عن الصادق وغيره، أو أخذوا عمّن أخذ عن الإمام الصادق وغيره؛ بل إنّ البخاري خرّج أحاديث عن رواة رووا عن الصادقعليه السلام مثل عبد الوهاب الثقفي، وحاتم بن إسماعيل، ومالك بن أنس، وهؤلاء كانوا مشايخ علم للبخاري، مع ذلك لم ينقل عنهم البخاري أيّ حديث عن الإمام الصادق.

وقد حاول ابن تيمية تبرير عدم رواية البخاري عن الإمام الصادق بأنّ البخاري استراب في بعض حديث الصادقعليه السلام لمّا بلغه أنّ ليحيى بن سعيد القطّان فيه كلام.

وهذا الكلام غير مقبول؛ فالصادق لم يكن رجلاً مجهولاً أو حوله لغط بل كان علَماً مشهوراً بالعلم والدين والتقوى، فكيف يستريب فيه البخاري لمجرّد أنه سمع كلاماً من شخص واحد في حقّه، والبخاري خبير في الرجال خبرةً واسعة، إذاً فلا معنى لما فعله البخاري سوى التعصّب والعناد. بل إنّ البخاري ومسلم لم يخرّجا ولا حديثاً عن الإمام الحسن، ولا الإمام موسى بن جعفر، ولا الإمام علي بن موسى الرضا، ولا الإمام محمد الجواد، ولا الإمام علي الهادي، ولا حتى الإمام العسكري المعاصر للبخاري، ولا حتى عن أبنائهم، كالإمام زيد بن علي والحسن بن الحسن المثنى، وحتى عندما روى البخاري عن الإمام علي بن الحسين نقل عنه رواية أنّ علياً وفاطمة ما كانا يستيقظان للصلاة، ونسب إليه حديثاً في شرب حمزة بن عبد المطلب للخمر!

والغريب أنّ ابن تيمية لم ير نسبةً بين الزهري والصادق في الحديث، وأنّ القطان كان يرى في نفسه شيئاً من الصادق، ويرى أنّ مجالد بن سعيد أحبّ إليه

منه، كما أنّ الذهبي ينقل هذا دون أن يعلّق رغم توثيقه للإمام الصادق، مع العلم أنّ مجالد بن سعيد قد طعنوا فيه (انظر: القول الصراح: ٣٩ ـ ٧٢؛ وقاموس الرجال ١٢: ٨؛ وأضواء على الصحيحين: ١١٠ ـ ١١٤؛ واستخراج المرام ٢: ٣٩٥ ـ ٤٠٧؛ وهاشم معروف الحسني، دراسات في الحديث والمحدّثين: ١٦٧ ـ ١٧٦؛ ومحمد حسن زماني، نكاهي به صحيح بخاري، مجلة علوم حديث، العدد ٢٤: ٩٣ ـ ٩٤).

بل ينصّ الذهبي على أنّ البخاري يتجنّب الرافضة كثيراً ربما لتديّنهم بالتقية، ولا يتجنّب القدرية ولا الخوارج ولا الجهمية، فإنهم على بدعهم يلتزمون الصدق (ميزان الاعتدال ٣: ١٦٠).

ودراسة هذا الشاهد تكون بذكر نقاط:

أولاً: إذا أردنا أن نحلّل حجم هذا الإشكال فيجب أن تكون لدينا نظرة شمولية مقارنة؛ مثلاً لم يروِ البخاري عن عثمان بن عفان سوى تسعة أحاديث، ولم يرو عنه مسلم سوى خمسة، ولم يرو البخاري عن أبي بكر سوى اثنين وعشرين حديثاً، ولم يرو عن الزبير سوى تسعة أحاديث، فيما روى عنه مسلم حديثاً واحداً، ولم يرو البخاري عن طلحة سوى أربعة أحاديث، وعن ابن عوف سوى تسعة أحاديث (انظر: أضواء على السنّة المحمدية: ٢٢٤ ـ ٢٢٥؛ ونظرة عابرة: ٤٢ ـ ٤٣).

هذا معناه أنّ عدم التحديث أو قلّة التحديث ليست ناتجة عن عصبية فقط، بل قد تفتح الباب لاحتمالات أخرى يجب درسها قبل حصر تفسيرنا بهذا التفسير.

وهكذا نجد للبخاري وغيره توثيقات لمن يختلفون معهم في المذهب والرأي، وأذكر على سبيل المثال فقط ما قاله في حقّ أيوب بن عائذ الطائي: «كان يرى

الإرجاء، وهو صدوق»، وما قاله في حقّ الصلت بن مهران التيمي الكوفي: «كان يُذكر بالإرجاء.. صدوق في الحديث» (البخاري، الضعفاء الصغير: ٢٢، ٦٢).

ثانياً: إنّ ما نقله ابن تيمية والذهبي من تفسير موقف البخاري من الإمام الصادق لا دليل عليه، فلم يذكر ذلك البخاري في كتبه الرجالية عندما ترجم الإمام الصادق (انظر: التاريخ الكبير ٢: ١٩٨)، ولم يورده في كتاب الضعفاء الصغير، ولم يذكر لنا ابن تيمية من أين أتى بهذه المعلومة عن البخاري؟ ولماذا لم ينقل أحد قبل ابن تيمية والذهبي وابن حجر هذا الكلام عن البخاري؟ بل إنّ الموجود في تاريخ يحيى بن معين أنه سأله يحيى بن سعيد: ما لك لا تسأل عن حديث جعفر بن محمد، فقلت: ما أصنع بها؟ فقال يحيى بن سعيد: كان يحفظ هذه الأحاديث الأسانيد (كذا) قال يحيى [بن معين]: كان جعفر بن محمد ثقة مأموناً (تاريخ ابن معين (الدوري) ٢: ٢٣٠).

بل قد نقل القصّة الذهبي نفسه في ميزان الاعتدال، وجاء في جواب يحيى بن سعيد: «إن (إنه) كان يحفظ فحديث أبيه المسدّد» (ميزان الاعتدال ١: ٤١٥؛ وصدر الجملة بكلمة «إنه» موجود في تهذيب التهذيب ٢: ٨٨)، بل ينقل ابن حجر عن إسحاق بن حكيم عن يحيى بن سعيد أنّ جعفر بن محمد ما كان كذوباً (تهذيب التهذيب ٢: ٨٨).

وهذا كلّه معناه أنّ هذا الكلام المنقول عن البخاري، لا دليل يثبته، وأننا وجدناه مع ابن تيمية في القرن الثامن الهجري، علماً أنّ أئمة الجرح والتعديل عند أهل السنّة قد وثقوا جعفر بن محمد الصادق ونقلوا مدحاً له، كما جاء في تاريخ ابن معين، ومعرفة الثقات للعجلي، وضعفاء العقيلي، بل نقل ابن أبي حاتم نصوصاً عن يحيى بن سعيد الأنصاري وأبي زرعة ويحيى بن معين والشافعي و..

في توثيق الصادق (انظر: تاريخ ابن معين (الدارمي): ٨٤؛ و(الدوري) ١: ١١١، و ٢: ٢٣٠؛ ومعرفة الثقات ١: ٢٧٠ ـ ٢٧١؛ والضعفاء ٢: ٢٥٠؛ والجرح والتعديل ٢: ٤٨٧؛ وانظر أيضاً: ابن شاهين، تاريخ أسماء الثقات: ٥٤).

نعم، كلام يحيى بن سعيد وجدناه عند ابن عدي في الكامل مسنداً، لكن ابن عدي نقل مواقف ايجابية عديدة من الصادق (الكامل في ضعفاء الرجال ٢: ١٣١ ـ ١٣٤)، ولهذا احتمل الدكتور صلاح الدين الإدلبي أن يراد بجعفر بن محمد هنا شخص آخر، وأنّه حصل التباس عند ابن عدي وغيره في هذا الأمر، وإن كان هذا الاحتمال عندي غير واضح.

كما أنّ المزي في تهذيب الكمال وغيره ذكر أن يحيى بن سعيد القطان قد روى عن الصادق (تهذيب الكمال ٥: ٧٦؛ وسير أعلام النبلاء ٦: ٢٥٦)، ونقلوا عنه قوله: إنه ـ أي جعفر بن محمد ـ ما كان كذوباً (لاحظ ـ على سبيل المثال ـ: تهذيب الكمال ٥: ٧٦ ـ ٧٧)، والنقل الأخير في سنده إسحاق بن حكيم وهو مجهول الحال.

والملفت أنّ ابن حبان (٣٥٤هـ) يقدّم لنا نصاً هاماً هو ـ على ما يبدو ـ من أقدم النصوص في هذا المجال، حيث يقول لدى ترجمة الإمام الصادق: «.. يحتجّ بروايته ما كان من غير رواية أولاده عنه؛ لأنّ في حديث ولديه عنه مناكير كثيرة، وإنما مرّض القول فيه من مرّض من أئمتنا لما رأوا في حديثه من رواية ولده عنه أشياء ليس من حديثه، ولا من حديث أبيه، ولا من حديث جدّه، ومن المحال أن يلزق به ما جنت يدا غيره..» (الثقات ٦: ١٣١).

هذا النصّ هناك العديد من العلامات التي تدعمه في الثقافة السنية؛ لأنّ أهل السنّة كانت لهم مواقف سلبية من الشيعة المحيطين بالأئمة وكانوا يتهمونهم

بالكذب، والسبب في ذلك رواياتهم الروايات العقائدية الشيعية في حقّ أهل البيت من معاجز وكرامات ومقامات وغير ذلك، والروايات الطاعنة في الشيخين وبعض الصحابة؛ فليس من البعيد أن يكون تحفّظُ من تحفّظَ ناتجاً عن عدم قدرة السنّة ـ من وجهة نظرهم ـ الوصول إلى سند صحيح يربطهم بالإمام الصادق، أو حصول شك في أمره من حيث كثرة هذه الروايات التي هي في عقيدتهم من المناكير، لهذا وجدنا اهتماماً بنقل أحاديث عن الصادق في براءته مما نسب إليه من سبّ أبي بكر (انظر تفصيلها عند: المزي، تهذيب الكمال ٥: ٨٠ ـ ٨٣؛ وسير أعلام النبلاء ٦: ٢٥٨ ـ ٢٦١؛ وراجع في أسباب تحفظ المحدّثين السنّة من رواية الشيعي دون الخارجي: محمد علي قاسم العمري، دراسات في منهج النقد عند المحدّثين: ٣٦٩ ـ ٣٩١، حيث قدّم مبرّرات يمكن المناقشة في بعضها، لكنّها توضح أنّ هذا النهج لم يكن لموقف عقدي فقط بحسب رأيه).

وعلى أية حال، فلا دليل يدلّ على أن عدم رواية البخاري عن الإمام الصادق جاءت من حيث تشكيكه به شخصياً أو اتّباعه فيه ما نقله ابن عدي عن يحيى بن سعيد القطان، الذي علّق عليه الذهبي بالقول: «هذه من زلقات يحيى القطان. بل أجمع أئمة هذا الشأن على أنّ جعفراً أوثق من مجالد، ولم يلتفتوا إلى قول يحيى..» (سير أعلام النبلاء ٦: ٢٥٦).

والغريب من السيد علي الميلاني تهجّمه على الذهبي في هذا الموضوع مع أنّ الذهبي وصف جعفر بن محمد بالصادق على الطريقة الشيعيّة في (الكاشف ١: ٢٩٥) و(تذكرة الحفاظ ١: ١٦٦)، ووصفه في (ميزان الاعتدال ١: ٤١٤)، بـ «أحد الأئمة الأعلام، برّ صادق كبير الشأن»، فمحاولة الذهبي وابن تيمية تبرير عدم رواية البخاري بما قاله القطان مجرّد اجتهاد منهما لا دليل عليه.

ثالثاً: لنفرض أنّ البخاري ـ حقداً وعناداً وتعصّباً ـ لم يرو عن الإمام الصادق وأولاده، لكنّ هذا لا يعني كذبه فيما روى عملياً، فهذا الكليني والطوسي والصدوق لم يرووا خبراً عن أئمة الفقه والحديث السنّي إلا ما شذّ وندر، وإلا إذا كانت فيه احتجاجات عليهم في سياق سجالي، وإذا كان الشيعي يرى الصادقعليه السلام فوق النقد، فإنّ السني لا يراه كذلك، علماً أنّ السني يرى الشافعي ومالك وأبا حنيفة وابن حنبل والبخاري ومسلم و.. وجوه الإسلام وأئمةٌ مجمعٌ على علمهم وإتقانهم وإيمانهم، والخدش فيهم خدش مذهبي كما يخدش سنّي في شيعي وبالعكس، فكيف نحاسب من طرف واحد؟!

ولا نقول بأنّ هذه الظاهرة عند البخاري غير ملفتة؛ لكنها عامة بدرجة أو بأخرى؛ فلا داعي لجعلها مسقطة لحجية رواياته، بل هي على أقصى تقدير شاهد على انتقائية المحدّثين. بل نقل عن البخاري مواقف متشدّدة من أبي حنيفة ومذهبه، فليست القضية قضية موقف من الشيعة فقط، بل قيل: إن الحميدي كان يقول عن أبي حنيفة (أبو جيفة)، وأن البخاري تأثر به وبإسماعيل بن عرعرة؛ ولهذا بدأ كتابه بحديث عن مسند الحميدي (لمزيد من الاطلاع انظر: تاريخ بغداد ١٣: ٤٠٨؛ وابن النجار البغدادي، الردّ على أبي بكر الخطيب البغدادي: ٨٢؛ والشيخ حسين غيب غلامي الهرساوي، الإمام البخاري وفقه أهل العراق: ١٣١ ـ ١٣٢؛ وله أيضاً: البخاري وصحيحه: ٢٣ ـ ٣٣؛ سلسلة الندوات العقائدية (٣)، مركز الأبحاث العقائدية، إيران).

إذن، فهذا النقد العنيف المتبادل ظاهرة عامة بين كبار علماء السنّة أنفسهم لاختلاف الاتجاهات العقدية وغيرها آنذاك (انظر نماذج لها عند: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ١٣: ٣٢٥ ـ ٤٢٦ (ترجمة أبي حنيفة النعمان)؛ وحسن بن

فرحان المالكي، الصحبة والصحابة: ٥ ـ ٨)، وموجودة بين السنّة والشيعة، بل بين الشيعة أنفسهم (انظر نماذج لها عند: أحمد أبو زيد، محمد باقر الصدر السيرة والمسيرة ١: ٥١ ـ ٧٠، المقدمة)، فهي جوّ عام.

رابعاً: إنّ عدم رواية البخاري عن الإمام الرضا وموسى بن جعفر عليهما السلام ربما كانت لوجود بعض الجدل السنّي حولهما جرياً على ثقافته، لا تعمّداً للحقد؛ كما أنّ عدم روايته عن الجواد والهادي والعسكري ربما لأنهم كانوا قليلي الرواية جداً، وقلّما يلتقي بهم أحد، لاسيما العسكري كما نعرف.

وخلاصة القول: لا نفهم مبرراً واضحاً للبخاري في تجاهله كلّ هذا الحشد من أهل البيت في كتابه، لكننا لا نرى في ذلك موجباً لسقوط كتابه بأكمله عن الاعتبار وضعف أحاديثه، ونتيجة ذلك أن لا يكون عدم رواية البخاري في حقّ أهل البيت أو عنهم معياراً لتقويم روايات غيره، بحيث نقول: لم يروه البخاري إذاً فليس بشيء أو ينبغي النظر إليه بعين الريبة أو ما شابه ذلك، فإنّ البخاريّ فيما يبدو لم يرو الكثير ممّا صحّ مهما كان مبرّره ومهما وافقناه عليه أو لم نوافقه.

ويهمّنا هنا أن نشير إلى نقطة بالغة الأهميّة، وهي أنّه يؤخذ على الكثير من أهل الحديث السنّة ومن علماء الجرح والتعديل عندهم أنّهم اتخذوا مواقف غير منصفة في حقّ أتباع أهل البيت والعلويين والشيعة، فيما كانوا أقلّ من ذلك في حقّ الخوارج والنواصب وغيرهم، وقد أفاض السيد محمد بن عقيل العلوي الحسيني الحضرمي (١٣٥٠هـ)، في عتابه على أهل الحديث والرجال في هذا الأمر، فأفرد لهم كتاباً هامّاً تحت عنوان «العتب الجميل على أهل الجرح والتعديل»، ضمّنه الكثير من الملاحظات والمناقشات والشواهد والتعليقات، وهو كتاب يستحق التأمّل والمراجعة، وقد أشار لهذه القضية ولعكسها أحمد أمين في بعض كتاباته

(راجع: فجر الإسلام: ٢١٧).

ونحن نوافق على ذلك، لكن ينبغي تحديد حجم الإشكاليّة بحيث لا نفرط في التهمة، فالمحدّثون السنّة جاء في كتبهم وصحاحم ما يزيد عن مائة وستين راوياً شيعياً ولهم آلاف الروايات، وقد سئل يحيى بن معين عن سعيد بن خُثيم الكوفي فقال: كوفي، ليس به بأس، ثقة، قال: فقيل ليحيى: شيعي، فقال: وشيعي ثقة، وقدري ثقة (تهذيب الكمال ١٠: ٤١٤؛ وميزان الاعتدال ٢: ١٣٣؛ وتهذيب التهذيب ٤: ٢٠؛ وقد فسّر بعضهم هذا الجواب من يحيى بأنه استفهام إنكاري، ولكنّه غير واضح، فانظر: أحمد حسين يعقوب، نظرية عدالة الصحابة: ١٤٨)، وهناك من يعتقد ـ مثل صلاح الدين الإدلبي ـ بأنّ ما جاء في تضعيفات علماء الجرح والتعديل السنّة بحقّ بعض الشيعة لم يكن كلّه لجانب التضعيف في الرواية، بل لجانب التضعيف في العقيدة، وهي مسألة تحتاج لمزيد تأمّل.

وهكذا الحال على المقلب الشيعي، حيث ورد الكثير من الرواة السنّة، بآلاف الروايات دون تحفّظ ما دامت الوثاقة محرزة عند هذا المحدّث أو ذاك، مثل السكوني وغيره.

وعلى أيّة حال، فهذا البحث لا نخوض غماره الآن؛ لأنّنا فصّلنا الكلام فيه في دراساتنا حول قواعد علم الرجال والجرح والتعديل، عند الحديث عن قيمة مواقف المحدّثين وعلماء الرجال في مجال التوثيق والتضعيف والجرح والتعديل، كما أشار لبعض شواهده بعض الباحثين المعاصرين (انظر ـ على سبيل المثال ـ: جعفر نكونام، التراث الحديثي عند السنّة والشيعة، المدرجة في كتاب: سؤال التقريب بين المذاهب أوراق جادّة: ٢١٣ ـ ٢٢٨).

١١ـ٣ـ البخاري وظاهرة التقطيع

الشاهد الثالث: ظاهرة التقطيع التي استخدمها البخاري لحذف بعض فضائل أهل البيت أو التستّر على مثالب بعض الخلفاء والصحابة، وهي خيانة وتدليس، ومن نماذج ذلك:

١ـ روى البخاري بسنده إلى عبد الرحمن بن أبزي، قال: جاء رجل إلى عمر بن الخطاب فقال: إني أجنبت فلم أصب الماء، فقال عمار بن ياسر لعمر بن الخطاب: أما تذكر أنّا كنا في سفر أنا وأنت، فأمّا أنت فلم تصلّ وأمّا أنا فتمعّكت فصلّيت، فذكرت ذلك للنبيﷺ، فقال النبيﷺ: «إنما يكفيك هكذا، فضرب النبي بكفّيه الأرض..» (صحيح البخاري ١: ٨٧).

وهذه الرواية وردت عند مسلم وغيره أنّ عمر قال للسائل: لا تصلّ (انظر: صحيح مسلم ١: ١٩٣)، فحذف ذلك البخاري صيانةً لعمر.

٢ـ قصّة الحكم الذي أصدره عمر برجم زانية مجنونة، فقد حذف البخاري القصّة، وذكر فقط ما قاله عليٌّ لعمر، بعيداً عن السياق الكاشف عن جهل الخليفة الثاني (انظر: صحيح البخاري ٦: ١٦٩، و٨: ٢١؛ وسنن أبي داوود ٢: ٣٣٩).

٣ـ حذف البخاري لبقيّة نصّ الرسول الدالّ على ولاية علي بعده في قصّة بعث علي وخالد على سرية، واقتصاره على نهي الرسول عن بغض علي (انظر: صحيح البخاري ٥: ١١٠؛ ومسند ابن حنبل ٥: ٣٤٧).

٤ـ جلد عمر شارب الخمر ثمانين جلدة، مع أنّ الرواية تقول: إنّ النبي جلد أربعين وفعله أبو بكر، فحذف البخاري جلد عمر ثمانين حتى لا يبدو معارضاً للنبي وأبي بكر (انظر: صحيح البخاري ٨: ١٣، ١٤؛ وصحيح مسلم ٥: ١٢٥).

٥ـ اقتصار البخاري على ذكر قول عمر بأننا نُهينا عن التكلّف، وحذفه السياق

الذي جاء فيه نصّه، والذي يدلّ على عدم علم الخليفة بمعنى كلمة ﴿وَفَاكِهَةً وَأَبًّا﴾ (عبس: ٣١) (صحيح البخاري ٨: ١٤٣؛ وفتح الباري ١٣: ٢٢٩).

إلى غيرها من النماذج والأمثلة التي تشكّك في أمانة البخاري وسلامته في النقل (انظر: جعفر السبحاني، تقديم كتاب القول الصراح: ب ـ و ؛ وأضواء على الصحيحين: ١١٦ ـ ١٢٤؛ ومحمد حسن زماني، نكاهي به صحيح بخاري، مجلة علوم حديث، العدد ٢٤: ٩٤).

وهذا الشاهد جيّد، لو أننا درسنا تجربة البخاري ولم نجد سوى هذه الشواهد وأمثالها هنا، ففي هذه الحال نعرف التحيّز والعصبية؛ لكنّ ظاهرة التقطيع عند البخاري ظاهرة عامة في مجمل رواياته لا تختصّ بهذه الموضوعات والملفّات، تماماً مثل ظاهرة التقطيع التي غلبت على كتاب (تفصيل وسائل الشيعة) للحرّ العاملي، ولهذا بحث علماء الحديث السنّة في ظاهرة التقطيع والاختصار عند البخاري ودرسوها منذ قديم الأيام، فإنّ البخاري يورد المقطع المتعلّق بالباب الذي عقده حتى يكون شاهداً على ما يريد، وأما ما ليس له علاقة ببحثه فلا يورده؛ لأنّ كتاب البخاري كتاب مبوّب له عناوين أبواب بخلاف صحيح مسلم، كما ذكر ذلك كثيرون مثل النووي (صحيح مسلم بشرح النووي ١: ٢١)؛ ولهذا اعتبروا عناوين الأبواب أشبه بآرائه.

ونصّ ابن حجر على أنّ من ميزات البخاري في صحيحه أنه يضع فيه نكاتاً فقهية، وأنّه مشروع استنباطي؛ لهذا استخرج من متون الروايات معاني، واهتمّ بآيات الأحكام فيه، بل من هنا ترك بعض الأسانيد في بعض الروايات (هدي الساري: ٦)، وهذا ما جعل مسلم بن الحجاج يضع الرواية بكلّ أشكالها في موضع واحد وبتمام طرقها وأسانيدها، على خلاف البخاري الذي فرّق النصوص

لحاجته إليها في العناوين والأبواب كما يُفهم من النووي، ولهذا كان مسلم أسهل تناولاً من البخاري (صحيح مسلم بشرح النووي ١: ١٤ ـ ١٥).

وممّا يشهد على أنّ البخاري اهتمّ بالبعد الاستنباطي أنّه امتاز عن صحيح مسلم بكثرة التعليقات، وهناك من دافع عن هذه التعليقات وأنها لا تضرّ باعتبار متن الحديث، وخصّص لها ابن حجر فصلاً مستقلاً في مقدّمة فتح الباري مع الموقوف والمرفوع و.. (هدي الساري: ١٤ ـ ١٧؛ وصحيح مسلم بشرح النووي ١: ١٦ ـ ١٧).

وقد علّل ابن حجر بشكل صريح ظاهرة التقطيع والاختصار بقوله: «وأما اقتصاره على بعض المتن ثم لا يذكر الباقي في موضع آخر، فإنه لا يقع له ذلك في الغالب إلا حيث يكون المحذوف موقوفاً على الصحابي، وفيه شيء قد يحكم برفعه فيقتصر على الجملة التي يحكم لها بالرفع ويحذف الباقي؛ لأنه لا تعلّق له بموضوع كتابه»، ثم ذكر ابن حجر بعض الأمثلة (هدي الساري: ١٣).

إذن، فظاهرة التقطيع والاختصار ظاهرة عامة لا تدلّ بالضرورة على انحياز خاص. نعم، نحن نخالف طريقة التقطيع والاختصار والحذف بألوانها، سواء صدرت من البخاري أم من الحر العاملي؛ لأنها تغيّب عناصر دلالية أساسية في النص حتى لو لم يرها هذا المحدّث أو ذاك مهمّةً، وهي تضعف نسبيّاً قيمة الروايات عموماً.

يضاف إلى هذا كلّه، أنّ مجرد العثور على بضعة موارد قليلة ـ بصرف النظر عن المناقشة التفصيلية في هذه الموارد ـ لا يثبت تهمةً بهذا الحجم، لاسيما وأننا نعرف أنّ هناك الكثير من الروايات حتى في المصادر الشيعية، يأتي مقطع منها في كتاب وأكثر من ذلك في كتاب آخر، كلّ حسب ما وصله أو حسب طريقته.

والملفت أنّ الناقد الموقّر هنا لم يمتدح مسلم بن الحجاج على عدم حذفه هذه الأمثلة، كما فعل البخاري، مع أنه جعل عنوان بحثه في إشكاليات على الصحيحين، فيما هي إشكالية على البخاري ومدح لمسلم على موضوعيّته.

إنّ عمليات الحذف والنقل بالمعنى والتعتيم ظاهرة عامة، ينظّر لها العلماء أنفسهم حتى اليوم عند المذاهب كافة، كما أسلفنا، وما أكثر ما يكون عندما ينقلون نصوصاً فيحذفون منها قيوداً أو مقاطع، وفي كثير من الأحيان عن غير عمد، وسأذكر أنموذجاً على ثقافة من هذا النوع، حيث ورد في رجال الكشي الذي اختصره الطوسي أنّ زرارة سأل الإمام الصادق بضع أسئلة وفي آخرها قال: «... فلما خرجت ضرطت في لحيته (لحيتي ولحيتهما). وقلت: لا تفلح أبداً» (اختيار معرفة الرجال ١: ٣٧٩).

ولا يهمّ تحديد معنى الرواية، لكنّ السيد الخوئي (١٤١٣هـ) يقول معلّقاً: «لا يكاد ينقضي تعجبي كيف يذكر الكشي والشيخ هذه الروايات التافهة الساقطة غير المناسبة لمقام زرارة وجلالته والمقطوع فسادها..» (معجم رجال الحديث ٨: ٢٤٥). فالسيد الخوئي لو كان مكان الطوسي والكشي لحذف هذا الخبر وعتّم عليه ولم ينقله للمسلمين، ليس لأنّ السيد الخوئي كاذب أو خبيث أو معاند والعياذ بالله، بل لأنّ هذا النوع من الثقافة هو حالة مهيمنة على العلماء المسلمين عبر التاريخ، إلا ما شذّ وندر.

وعلى أية حال؛ فهذه الملاحظات بأجمعها، إضافة إلى ما تقدّم سابقاً، كلّها تؤكّد وتدلّ وتشهد على أنّ هذه الكتب الحديثية على اختلاف مذاهبها تخضع للنقد والمحاسبة، ولا تعلو على النقد ولا تتنزّه عن الخطأ والالتباس والاشتباه، وأنّ هناك ثغرات فيها متعدّدة الجوانب تسمح بتسجيل ملاحظات على مناهج

أصحابها ومعاييرهم وأساليبهم في التصحيح، وفي المنهجة والتصنيف إلى ما شاء الله، لكنّ هذا كلّه لا يعني إصدار حكم عام على هذه الكتب أو بعضها بأنها باطلة من رأس ولا تمثل أيّ مستند تاريخي، ولا تمنع هذه النتيجة التي توصّلنا إليها من الحديث عن مفاضلة بين الكتب الحديثية عموماً، فنقيم دراسةً تثبت أن منهج تصنيف (جامع أحاديث الشيعة) أفضل من منهج تصنيف (تفصيل وسائل الشيعة)، أو نثبت أن (كافي الكليني) أدقّ من بحار الأنوار للمجلسي، أو أنّ صحيح البخاري أفضل من صحيح مسلم أو العكس أو مالك، وهكذا (اختلفوا في أيّهما أصحّ: كتاب مسلم أم البخاري أم الموطأ، فذهب أبو علي النيسابوري إلى أصحيّة مسلم ووافقه بعض شيوخ المغرب، وذهب الجمهور إلى أصحيّة البخاري، وذكرت ميزات لكلّ واحد من الاثنين، أشرنا لبعضها في مطاوي هذا البحث وهناك بعضها الآخر. وللتفصيل حول هذه النقطة راجع: صحيح مسلم بشرح النووي ١: ١٤؛ وهدي الساري: ٨ ـ ١١؛ ومحمد عجاج الخطيب، أصول الحديث علومه ومصطلحه: ٣١٦ ـ ٣١٨؛ وصبحي الصالح، علوم الحديث ومصطلحه: ٣٠١ ـ ٣٠٢).

وهذا كلّه يقوم على ملاحظة ثغرات أو نواقص أو هفوات أو عناصر إضافية هنا وهناك في هذا المصدر أو ذاك، فما أسلفناه أفادنا من ناحية عدم تعالي هذه الكتب عن النقد، ورسّخ عندنا ما توصّلنا إليه سابقاً من عدم يقينيّتها التامّة، ولا حتى حجيتها التامّة أيضاً، لكنّه لا يجعل هذا المصدر أو ذاك مما لا قيمة له ما لم تحشد شواهد خاصّة تكتنفه وتسقط اعتباره.

١٢ ـ مشكلة إسلام الرواة وانحيازهم الديني (نقد استشراقي)

هذه الملاحظة سجّلها النقاد المسيحيون والمستشرقون على التراث الحديثي

الإسلامي بصرف النظر عن السنّة والشيعة، وحاصلها أنّ الرواة والناقلين في مصادر الحديث الإسلامي كلّهم من أقارب النبيصَلَّىاللهُعَلَيْهِوَآلِه وأصحابه وأزواجه وسلالته والمحبّين له والمنحازين لدينه؛ من هنا فلا مجال لتصديقهم فيما يقولون؛ لفرض انحيازهم الواضح، فتسقط أحاديثهم عن الاعتبار (انظر: رحمة الله بن خليل الرحمن الهندي، إظهار الحق ٢: ١٠٩).

وقد حاول رحمة الله الهندي الردّ على هذا الإشكال بأجوبة، ونعتقد أنّ الجواب الأفضل مغايرٌ لما ذكره، لكن نذكر جواباً من أجوبته، ونقول:

أولاً: إذا تمّ هذا الإشكال ورد على التراث المسيحي أيضاً؛ لأنّ رواته وناقليه وكتّاب الكتب المقدسة كلّهم من أنصار عيسى وحوارييه، فأيّ جواب يقال هناك يقال هنا؛ علماً أنّ القرآن الكريم قد نطق بعدم صدور ما يوجب الكفر أو الخروج من الإيمان بالنسبة للصحابة الكبار (المصدر نفسه ٢: ١٠٩ ـ ١٢٢).

وهذا الجواب نقضي جدلي لا ينفعنا دائماً هنا؛ لأنه يُلزم المسيحي المعتقد لا غيره من المستشرقين العلمانيين، علماً أنّ الاستدلال بالقرآن على نزاهة الصحابة لا معنى له بالنسبة للمسيحي، بل هو يضاعف من شكّه أو ينسجم مع شكّه.

ثانياً: إنّ هذا الإشكال صحيحٌ في الجملة لا بالجملة، فهو لا يهدّد كلّ الأحاديث؛ إذ ليست كلّ الأحاديث انحيازاً، بل بعضها فقه، وبعضها آداب، وبعضها تواريخ عامة، وبعضها طبّ، وبعضها تفاصيل عقيدة.. لا يفرض فيها انحياز الرواة، نعم بعض الروايات التي تكون لصالح الدين الإسلامي أو تنزيهه وتنزيه الرسول والصحابة وأهل البيت والنساء والقرابة.. تضعُف فيها درجة الوثوق؛ لفرض أنها تقع لصالح الناقلين في انتمائهم الديني؛ لكنّ هذا لا يبطلها بل يحيجنا إلى مزيد من العناصر الكميّة والكيفية لتحصيل الوثوق؛ فإشكال أهل

الكتاب والمستشرقين على كلّ مصادر الحديث الإسلامي إشكال وارد في الجملة، لكن لا يبطلها بالمعنى المقصود للطرف الآخر، كما أنه إشكال لا يخصّ كتب الحديث، بل يشمل أيضاً كتب التاريخ عند مختلف الملل عموماً، كما هو واضح.

وغايتي من ذكر هذا الإشكال الاستشراقي هنا هو أن يتنبّه الباحث السنّي إلى أنّ طريقته في نقد الحديث الشيعي تشبه طريقة المستشرق في نقد الحديث الإسلامي، فإذا كانت مقبولةً هنا فلابد أن تكون مقبولة هناك، وأيّ شيء نجيب به عن إشكالية المستشرق يمكن أن يكون جواباً للشيعي عن إشكاليّة السنّي على كتب الحديث الإماميّة.

وقد سبق أن قلنا: إن بحثنا هنا هو بحث داخلي إسلامي في الحديث النبويّ، لا بحثاً مع النقاد الخارجيين الذين لا يؤمنون بالأُصول الموضوعة.

١٣ ـ ظاهرة تنامي الإسناد المتأخر زماناً

ذكر غير واحد من المستشرقين وبعض الباحثين المسلمين، أنّ هناك ما يريب في ظاهرة الحديث عند المسلمين، وهو تنامي الحديث المسند كلّما مرّ الزمن، فلو نظرنا قليلاً في الحديث الشريف في القرن الأوّل والثاني (نلاحظ الموطأ لمالك بن أنس أنموذجاً) فسنرى أنّ الأحاديث كانت قليلةً من جهة وغير مسندة من جهة ثانية، لكنّنا كلّما تأخّرنا زمانيّاً رأينا كيف أنّ الأسانيد بدأت تكثر للحديث وبدأت تظهر منحوتةً بشكل أفضل وأقلّ إشكالاً.

وهنا يطرح التساؤل التالي: من أين أتت هذه الكثرة في الأسانيد المتصلة؟! وما الذي حصل يا ترى أنّ القرن الأوّل والثاني الهجريّين كانا يشهدان أحاديث قليلة بينما اختار العلماء في قرن تدوين الموسوعات الحديثية السنّية (القرن الثالث)

أحاديثهم الكثيرة جداً من بين مئات الآلاف من الأحاديث حسبما يقولون هم بأنفسهم؟!

وعلى المنوال عينه مصادر الحديث الشيعيّة حيث لا نجد كثرةً في الكتب والأسانيد في القرون الأولى، لكنّ مرور الوقت يجعلنا نواجه كمّاً هائلاً من كتب الأحاديث والأسانيد.

ولا يمكن القول بأنّ السبب في ذلك هو أنّ المحدّثين بعد هذا التاريخ قد تفرّغوا للسفر والبحث والتنقيب عمّن سمع الحديث هنا أو هناك، لهذا عثروا بجهودهم المضاعفة على ما لم يكن قد عثر عليه السابقون الذين ما كانوا يجدّون في طلب الحديث كما حصل بعد ذلك.

وإنّما نقول بأنّه لا يمكن ذلك؛ لأنّ هناك شكّاً كبيراً في الأحاديث التي ظهرت خارج الحجاز، كما تفيده نصوص غير واحد من العلماء.

كما أنّه لا يمكن الجواب عن هذا المعضل بأنّه لو كان السبب هو الكذب والدسّ لكان يفترض في القرن الثالث أن تكثر الروايات عن كبار الصحابة، فيما نجد أنّها كثرت عن صغارهم.. لأنّ المتأخّرين أدركوا أنّ المكثرين من الرواة هم من صغار الصحابة، لهذا كثر الجعل على لسانهم أيضاً (انظر: ابن قرناس، سنّة الأوّلين: ٥٣٦؛ ويحيى محمّد، مشكلة الحديث: ٨٧ ـ ٩٤).

وجذور هذه الأفكار ترجع إلى المستشرقين، ففي هذا السياق جاءت نظرية جوزيف شاخت (١٩٦٩م) المعروفة بنظريّة القذف الخلفي (Projecting Back) التي اعتقد من خلالها أنه توصّل إلى اكتشاف تاريخ اختلاق الإسناد.

لقد بدت هذه النظرية عظيمة الأهمية عند المستشرقين، وقد تابع فيها شاخت أعمال من سبقه مثل مارجليوث وجولدتسيهر في تطوّر السنة والحديث، لكنّه

وقبل تأليف (أصول الشريعة المحمدية) عكف على دراسة الأسانيد ليطرح نظريته الواسعة فيها، لتؤسّس لمرحلة في دراسات الاستشراق للإسلام، وهي تقول: إنّ الطبقتين اللتين سبقتا الشافعي (٢٠٤هـ) كانت تنسب الأحاديث إلى الصحابة والتابعين، وكان من النادر نسبتها إلى الرسول نفسه، وهذا يعني تاريخياً تقدّم الإسناد والنسبة إلى الصحابة والتابعين عليه بالنسبة للرسول.

معنى هذا الكلام أنّ العلوم الإسلامية الأولى كالفقه لم تولد من رحم الحديث ـ كما يقال ـ وإنما من رحم الأفكار والعادات والأعراف والتوجّهات التي عرفتها الأجيال بعد النبي، ففي البداية كان الفقه وليد الأوضاع الجديدة ونتيجاً للمجهود البشري، ثم نسب إلى الصحابة والتابعين، ثم في القرن الثاني الهجري بدأ ينسب إلى الرسول، وهذا يعني أنّ النسبة للنبي وتكوّن الإسناد وتطوّره قد مرّا بمراحل تدريجية، ويرجع شاخت ولادة اختلاق الأحاديث إلى بداية القرن الهجري الثاني أو على أبعد تقدير القرن الأول.

وفي البداية كان الإسناد عمليةً بسيطة، لكن سرعان ما تطوّر، ولهذا يرى شاخت أنّه كلّما كان الإسناد متصلاً منظّماً جيداً عنى ذلك أنّ هذا السند هو وليد الفترة المتأخرة التي تطوّر فيها الإسناد وانتظم.

وتعني نظرية شاخت بهذا التسلسل الذي تقوم عليه أن قوّة الإسناد دليل الوضع المتأخّر بخلاف ضعفه، وأنّ تعدّد الأسانيد لتنتهي عند نقطة مشتركة ليس عنصر قوّة، بل هو بالضبط الذي يكشف لنا أنّ منشأ الوضع جاء من القاسم المشترك بين الأسانيد، أو على الأقل جرى استغلال هذا الاسم لجعله مصدر الحديث.

لقد أراد شاخت من هذا كلّه أن يجعل التقدّم الفقهي في بداياته بمعزل عن

تقدّم الحديث، لقد كان يذهب إلى أن المحدّثين جاؤوا لمواجهة الفقهاء، ولهذا يرى شاخت أنّ أي حديث يراد اكتشاف وضعه يجب مراجعة كتب الفقهاء فيه، فإن لم يعتمدوا عليه دلّ ذلك على وضع المحدّثين له في مواجهة اجتهادات الفقهاء.

ورغم اهتمامه بحديث الفقه، لكنه يعرّج على الأحاديث العقائدية، فيرصد رسالة الحسن البصري في العقائد ويجدها خاليةً من الحديث، فيستنتج أنّ أحاديث العقائد ظهرت متأخّرةً عن زمان الحسن البصري أيضاً.

وفي سياق بيانه ـ عبر المثال والتطبيق ـ لنظرية اكتشاف مركز الوضع في الأسانيد، يقول شاخت بأنّ الجزء العلوي من الأسانيد غير صحيح، بينما الجزء السفلي صحيح تماماً، ويتمّ اكتشاف محور هذه النظرية عبر البحث في السند، إننا سنجد أنّ هناك شخصاً واحداً وقع في السند وأنّ هذا الشخص هو محور الحديث، وأنّ الذين وقعوا قبله في الجزء العلوي من السند وصولاً حتى الرسول كلّهم لا وجود لهم في التحديث، أي لم يحدّثوا بذلك إطلاقاً.

وقد استند شاخت في ذلك إلى أنموذج قدّمه من كتاب (اختلاف الحديث: ٥٤٤) للشافعي، رأى فيه أنّ راوياً يدعى عمرو بن أبي عمرو، يمثل الراوي المشترك الذي صنع هذا الحديث.

والحديث كالتالي:

الرسول

جابر

رجل من بني سلمة المطلب

عمرو بن أبي عمرو مولى المطلب

عبد العزيز بن محمد إبراهيم بن محمد سليمان بن بلال

رجل مجهول

الشافعي

يقول شاخت: إنّ مركز الوضع في هذا الحديث هو عمرو بن أبي عمرو؛ إذ لا يمكن أن يكون قد تردّد بين مولاه المطلب وبين رجل مجهول من بني سلمة.

وعلى مسير شاخت، يحاول كايتاني أن يكتشف منشأ ظهور الأسانيد فيقوم بمراجعة الكتب الأقدم، ويرى أن أقدم مصدر قام بجمع الأحاديث يرجع إلى عروة (٩٤هـ)، وعندما ننظر فيما يذكره أمثال الطبري نقلاً عن عروة نجده أنه لا إسناد له ولا ذكر لمصدر كلامه، وعندما ننظر في أعمال ابن إسحاق (١٥١هـ) نجد أنّ السند كان قد ظهر، وبهذا نكتشف أن ظهور الأسانيد كان في القرن الثاني الهجري (بين ٩٤ و ١٥١هـ)، وأنّ الجزء الأعظم من الأسانيد الموجودة اليوم قد تمّ اختلاقها في القرنين الثاني والثالث الهجريين.

ويسير شبرنجر في هذا الطريق، فيرى أنّ الكتابات التي تركها عروة لعبد الملك (٨٠هـ) كانت خاليةً من الأسانيد، وهذا يعني أنّ ما نسب إليه من الأسانيد هو ظاهرة متأخرة.

لقد حظيت نظرية شاخت هذه بترحيب واسع في الأوساط الغربية وتوقّع لها غير واحد ـ مثل مونتغمري وات ـ أن تلقى قبولاً في الأوساط الغربية، ورغم أنّ روبسون انتقد بعض جوانب هذه النظرية، إلا أنه أبدى إعجابه بالرؤية النقدية التي حملها شاخت في دراسته هذه. أما «جب» فقال بأنها ستصبح أساساً للدراسات الغربية، كما قام كل من جون بورتون (١٩٩١م) ونورمان كولدر (١٩٩٣م) بتبنّي هذه النظرية بشكل تام تقريباً. بل قد تأثر بعض المسلمين بهذه النظرية، مثل فضل الرحمن وعبد القادر شريف وابن قرناس ويحيى محمّد (وإن لم

يسمّها) وقبلوا بمبادئها العامّة، مع انتقادهم بعض خيوطها (انظر حول طروحات بعض المستشرقين: أجناس جولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام: ٤٦ ـ ٤٧؛ ودائرة المعارف الإسلاميّة للمستشرقين ٧: ٣٣٧، ٣٤٢، مادّة: حديث؛ وقد بحثنا هذا الموضوع أيضاً في كتابنا: دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ١: ٣٩٩ ـ ٤١٣).

قراءة نقديّة في نظرية ظهور الأسانيد، نقد نظرية شاخت

لكن ثمّة ملاحظات على مقولة نظرية الوضع وظهور الأسانيد وتنامي الحديث المتّصل، نذكرها كما يلي:

١٣ ـ ١. صعوبات وعوائق أمام الاستناد إلى وثيقة عروة

المشكلة الأساسية في الاستناد إلى عروة أنّ تأليفاته لم تصلنا بشكل مستقلّ، وكلّ ما توفّر لدينا حول أعماله ليس سوى اقتباسات تناثرت في كلمات اللاحقين، وهذا يعني أنّ المقتبسين يمكن أن يكونوا قد ساهموا في الأمر، فحيث وجدوا أنّ الواسطة بين عروة والنبي ستكون واحداً من الصحابة في الغالب؛ لقربه من عصر النبي، لم يروا ضرورة لذكر الأسماء ما دام الصحابة في تصوّرهم عدولاً (انظر: الأعظمي، دراسات في الحديث النبوي ٢: ٣٩٣). ويكفي هذا الاحتمال القريب جدّاً من المناخ العقدي لأهل السنّة كي يبرّر هذا الواقع.

كما وقد جاءت رواية كتاب عروة في مصادر متعدّدة، منهم الإمام الزهري، وعندما نراجع ما ينقله الزهري عنه، نجد ذكراً للإسناد من جانب عروة، أحياناً بإسناد منفرد وأخرى بإسناد مزدوج، وهذا يؤكّد أنّ عروة استعمل الإسناد،

خلافاً لما يدّعيه شبرنجر وكايتاني (المصدر نفسه).

هذا بالإضافة إلى ما كتبه هوروفتس في نقده على دراسة هذين المستشرقين حول ظهور الأسانيد، حيث طالب بالتمييز بين حالة الشخص عندما يكتب لشخص آخر، مثل حالة عروة في رسالته التي كتبها لعبد الملك بن مروان، حيث لا ضرورة لذكر الأسانيد، وحالته عندما يكتب في وسط علمي يخاطب فيه العلماء والمثقّفين، مقرّاً بأنّ دراسة مستوعبة لأعمال عروة تدلّ على أنه استخدم الإسناد، ولهذا يرجّح هوروفتس بأن يكون الإسناد قد بدأ في الثلث الثالث من القرن الأول الهجري (المصدر نفسه: ٣٩٣).

١٣ ـ ٢ ـ سعة دائرة الحديث قياساً بالنزاعات الحزبيّة، ملاحظة روبنسون على شاخت

يسجّل روبسون ملاحظةً على شاخت، فيرى أنّ اعتقاده بأنّ نظام الأسانيد جاء نتيجة الاختلافات الحزبية بين المسلمين، فأراد كلّ واحد أن يقدّم مذهبه وتصوّراته الفقهية بشكل مسند ومستدلّ فاخترعوا نظام السند.. إنّ هذه الصورة يمكن أن تنجح مع المشهد الفقهي الذي كان يمرّ على الدوام بمتغيّرات، أما سائر المشاهد في الثقافة الإسلامية فلم تكن على هذه الحال، فالتعميم الذي مارسه شاخت في حقّ الأسانيد لم يكن دقيقاً (المصدر نفسه: ٣٩٤).

وكأنّ روبسون يريد أن يقول بأنّ النزاعات الإسلامية تركّزت في علمي الفقه والكلام لا غيرها من العلوم، مع أنّ الحديث يستوعب مساحةً أكبر من ذلك بكثير.

١٣ ـ ٣ ـ نقد معياريّة الفقهاء في تصديق الرواة والروايات

سنأخذ بافتراض شاخت أنّ المحدّثين جاؤوا في البداية في مواجهة الفقهاء،

وأنّ الفقه بمراحله الأولى لم يكن يعرف حجيّة هذه الأحاديث، ونسأل: إذا كان الأمر كذلك، فلماذا نجد في أعمال الفقهاء القديمة الكثير من موارد الاستناد إلى النبي محمّدﷺ؟! وحتى لو ترك فقيهٌ ما حديثاً ولم يذكره، كيف نعرف أنّ هذا الحديث موضوع؟! فكما يمكن أن يكون هذا الفقيه بحسب وجهة نظره قد تجاهل هذا الحديث، كذا يمكن أن يكون المحدّث صادقاً في نقله (المصدر نفسه: ٤٤٨)، إذن كيف جعل موقف الفقيه معياراً؟! وما هي مبرّرات هذا الجعل؟!

١٣ ـ ٤ ـ الاستشراق بين كتب الحديث وبين السيرة، خطأ منهجي

ثمة ملاحظة تستحقّ التأمل والتفكير سجلها الدكتور الأعظمي وتقوم على إشكاليّة اختيار الموادّ المدروسة في المنهج الاستشراقي، فإنّ أغلب هذه المواد التي بنى المستشرقون قراءاتهم عليها يرجع إلى كتب السيرة لا الحديث، وهناك في الأصل خلاف في وجهات النظر بين المستشرقين في عملية الدمج والفصل بين السير والحديث، فلامانس وروبسون يذهبان إلى وحدة السيرة والحديث، أما هوروفتس فيفصل بينهما ويراهما مصدرين متميّزين.

والحقّ ـ من وجهة نظر الأعظمي ـ هو الفصل، ففي كتب الحديث يمكن ذكر حديثين معاً يحملان موضوعين مختلفين، بحيث يذكر الأول ثم يذكر الثاني، أما في كتب السيرة فهناك حاجة لتسلسل القصص والأحداث، ولهذا كان كتّاب السيرة مضطرّين أحياناً لجمع الروايات المتعدّدة ومزج بعضها ببعض لإخراج حادثة متكاملة، ولو لاحظنا بعض كتّاب السيرة ممّن صنف في الحديث سنجد أنه في الحديث التزم بالمنهج الصارم عند المحدّثين في الحديث ولم يقم بما فعله في كتب السيرة، وهكذا نجد أن طريقة كتّاب السيرة تقوم على حذف السند تارة وذكره

أخرى، وذكره مبتوراً في موضع ثالث. وعلى المنوال عينه اعتماد كتب الفقه مصدراً لدراسة الأحاديث فيما المطلوب أخذ كتب الحديث مصدراً (المصدر نفسه: ٣٩٧ ـ ٣٩٨، ٤٠٤ ـ ٤٠٥).

١٣ ـ ٥ ـ وقفات نقديّة مع شاهد شاخت على (القذف الخلفي السندي)

إنّ الشاهد الذي أتى به شاخت لانتشار الحديث، ونظريّته في تحديد مركز الوضع، يعاني من مشاكل:

أ ـ لم يأت شاخت سوى بمثال واحد من كتاب «اختلاف الحديث» للشافعي، فكيف يمكن بناءً على مصدر واحد وحالة واحدة الخروج باستنتاج عام شامل حول نظريةٍ بهذا الحجم تطال عشرات الآلاف من الأحاديث عند المسلمين؟!

ب ـ إنّ مجرد اشتراك شخص في أن يروي عنه جماعة لا يدلّ على أنّه مركز الوضع، فقد يكون الواضع شخصاً فوقه في السند، وقد يكون صادقاً، كما لو أنه كان شيخاً معروفاً يلقي الأحاديث على الآخرين فيسمع منه عدّة أشخاص ثم يتفرّقون في البلدان فينقلون عنه، أو قد يكونوا أخذوا كتابه ثم تداولوه باسمه لا باسم كتابه ـ كما يشير الأعظمي ـ فأيّ ضير في ذلك كلّه؟!

ج ـ إنّ السند الذي أتى به جوزيف شاخت له ثلاث طرق إلى عمرو بن أبي عمرو، إثنان منها ينقلان عنه عن المطلب، والثالث ينقل عنه عن رجل من بني سلمة، وهنا كما يمكن أن يكون عمرو بن أبي عمرو قد نسي فخلط السند أو وضع الحديث، يمكن أن يكون الراوي عن عمرو في الطريق الثالث ـ وهو عبد العزيز بن محمد ـ قد سها أو نسي أو وضع الحديث من حيث السند، فلا دليل هنا على أنّ مركز الوضع هو عمرو بن أبي عمرو.

د ـ إنّ تردّد اسم من روى عنه عمرو بن أبي عمرو لا يدلّ على وضع عمرو للحديث؛ إذ من الممكن أنّ عمرواً قد سمع هذا الحديث من رجل من بني سلمة وهو لا يعرفه، فنقله إلى شخص، ثم نقل ذلك الشخص الحديث إلى الشافعي، وبعد فترة سمع عمرو بن أبي عمرو الحديث نفسه من المطلب، فرأى أنّه بدل أن ينسب من الآن فصاعداً هذا الحديث إلى رجل نسي اسمه أو لا يعرفه من الأساس إلا أنّه من بني سلمة، صار ينسبه إلى المطلب، وهذا أمر طبيعي جداً، فذكر السند الجديد إلى شخصين آخرين ونقلا الخبر بحيث وصل أيضاً إلى الشافعي، فأيّ دلالة في السند على أنّ عمرواً هو مركز الوضع؟!

١٣ ـ ٦ ـ تأثير امتياز العصر العباسي عن الأموي في النهضة الحديثية

يجب أن ندرك جيداً أنّ الفترة التي دوّنت فيها الموسوعات الحديثيّة الكبرى هي فترة ازدهار حركة العلم عموماً في التاريخ الإسلامي، أي القرن الثالث والرابع الهجريّين، ونحن نعرف أنّه مع المأمون العباسي ظهرت نهضة ثقافيّة إسلامية كبرى، وقبل ذلك لم تكن الدولة الأمويّة بالتي تهتمّ للعلم وأمر العلماء، على خلاف الدولة العباسيّة، كما أنّ الفترة ما قبل المأمون كانت شهدت صراعات دموية بغية استتباب الأمر للعباسيين، وهو ما لم يفسح في المجال للدولة العباسية باستخدام سياسة تنمية ثقافية وتشجيع للعلماء والشعراء على العمل ودعمهم بالمال والأعطيات والأمن والاستقرار ولو النسبي، ولهذا السبب عينه فنحن لا نشهد في هذين القرنين نموّاً مذهلاً للحديث فحسب، بل نشهداً نموّاً مشابهاً لسائر العلوم الإسلامية، فلماذا لم يؤخذ هذا التشابه بعين الاعتبار؟! ولماذا لم يقبل بأنّ المحدّثين في هذين القرنين كانت أوضاعهم أحسن حالاً من السابق بحيث

أمكنهم ضبط الأحاديث تدويناً والاشتغال عليها بشكل أفضل وإمكان جمعها من المدوّنات البسيطة والكراريس الصغيرة للجيل السابق؟! ولهذا قلنا سابقاً بأنّ جيل الموسوعات الحديثية قضى على مدوّنات جيل الكراريس الصغيرة قضاء تلقائيّاً.

وأمّا الحديث عن أنّ العلماء كان لديهم شكٌّ في الروايات التي كانت خارج الحجاز، فهذه وجهة نظرهم، فهل انحصر الصحابة في الحجاز حتى نشكّك في النصوص المنقولة عن خارج هذه البقاع؟! ألم يتفرّقوا في البلدان؟! ألم يسافر المسلمون لبلاد الحجاز كلّ عام للحجّ وزيارة رسول الله صلّى الله عليه وآله؟! ألم يكن ذلك مبرّراً منطقيّاً وتاريخياً لتفسير انتقال الحديث إلى خارج بلاد الحجاز؟!

وإذا كان هناك بعض العلماء متشدّداً في أحاديث أهل العراق ومشكّكاً في صدق أكثرها، فهذا لا يعني بالضرورة صدقه وصوابه فيما قال، مع أنّ البعض يتهم هؤلاء بأنّهم إنما كانوا يقولون ذلك نظراً لأنّ أكثر الأحاديث المعارضة للإسلام الرسمي المتمثّل بأهل السنّة كانوا من أهل العراق، فأريد إسقاط اعتبار كلّ الروايات الآتية من العراق، تمهيداً لحذف الأحاديث النبويّة التي ينقلها المعتزلة والشيعة والخوارج بمذاهبهم، فلماذا استبعدنا هذا الاحتمال وانسقنا تلقائيّاً خلف فرضيّة هؤلاء دون تمحيص أعمق في مبرّرات عنصر التعميم الذي فيها؟! وما هو المبرّر المنطقي اليوم لطرح كلّ هذه الأحاديث الإسلاميّة بحجّة وجود نزعة متشدّدة في الحديث عند بعض العلماء الذين نقلت لنا مواقفهم هم أيضاً بطريقة أخبار الآحاد عينها، ومن ثمّ من الممكن أن يكون قد كذب عليهم فيها، إذ بعض أئمة الرجال لم تصلنا كتبهم وإنّما وصلتنا مواقفهم عبر علماء آخرين؟!

١٣ ـ ٧. قضيّة التمييز في نسبة التحديث بين كبار الصحابة وصغارهم

ربما لم تلاحظ هنا نقطة الإشكال في مسألة صغار الصحابة وكبارهم، وذلك لأنّ القضيّة لا تحلّ بافتراض أنّ صغار الصحابة كانوا مكثرين، رغم أنّ هذا الافتراض لا يصحّ الجزم به لصاحب الإشكال هنا؛ إذ كيف عرف أنّهم كانوا مكثرين مع أنّه يريد التشكيك في كلّ هذه الروايات المنقولة إلينا؟!

لكن بصرف النظر عن هذه القضيّة، يبدو لي أنّ مقصود الذين طرحوا مسألة كبار الصحابة وصغارهم كان أمراً آخر؛ لأنّ الإسناد إلى كبار الصحابة له تأثيره النفسي الفاعل في حضور الحديث في الوسط الإسلامي، فالواضع للحديث يهدف بوضعه له أن يقوم بتسويقه في المجتمع، فإذا نسبه إلى كبار الصحابة يكون قد نسبه إلى النقطة الأكثر تأثيراً والأجدى في تحقيق الغرض، فالدوافع النفسية للواضع يجب ملاحظتها هنا، وهي تقضي بأن تتمّ عمليات الوضع بشكل تضمن انتشار الحديث، فلابد أن نفرض أنّ الواضع يستفيد أكثر من الإسناد إلى كبار الصحابة، فإذا لم يسند إليهم وذهب إلى صغارهم عنى ذلك أنّه ليس بواضع.

هذا هو ما يريده الذين طرحوا قضية الصغار والكبار في الصحابة، وإن كان يبدو لي أنّها منقوصة؛ لأنّ هناك تفسيراً آخر يمكن أن ينضمّ إليها يبدو أكثر منطقيّةً لتداول اسم صغار الصحابة في الأسانيد أكثر من كبارهم، وهو أن يكون صغار الصحابة ـ مثل أبي هريرة ـ أكثر روايةً واقعاً، وأنّ هذه الكثرة الواقعيّة هي التي سمحت بتكوين صورة تاريخية عنهم في القرن الهجري الأوّل، بحيث سمح هذا الوضع للكذابين بأن يختلقوا الأحاديث وينسبونها إلى هؤلاء أيضاً، نظراً لوجود أرضيّة تتقبّل كثرة روايتهم، وهذا كلّه يعني أنّ التحديث كان كثيراً في القرن

الهجري الأوّل ولو من صغار الصحابة، ومعه لا يسلم لصاحب الإشكاليّة هنا ما يريد.

نعم، قد يكون مقصوده أنّ صغار الصحابة هم من أسّس الوضع، ولهذا قلّت الرواية عن كبارهم الذين يفترض كونهم أعرف بأحاديث النبيّ من صغار الصحابة، وفي هذه الحال لا يكون الوضع قد نشأ من القرن الثاني الهجري، بل يكون الوضع قد بدأ من صغار الصحابة في القرن الأوّل الهجري، وإسناد الحديث للنبي كان منهم، وهذا يضرّ بعض الشيء ببعض نظريات المستشرقين في الإسناد، لكنّه يثير مشكلة حقيقيّة في الحديث النبوي المرويّ بطرق أهل السنّة، لأنّ حديث الشيعة النبويّ غالباً ما كان يرجع إلى علي بن أبي طالب وهو من كبار الصحابة، فيما حديث أهل السنّة غالباً ما كان يرجع إلى أبي هريرة وعبد الله بن عمر وابن عباس ومالك بن أنس وأمثالهم وهم من صغار الصحابة، وإن كانت الرواية عن كبار الصحابة في كتب أهل السنّة ليست بالقليلة خلافاً لما تصوّره هذه الإشكاليّة، فعبد الله بن مسعود

١٣ ـ ٨. تحليل فرضيّات وجود الأسانيد في القرنين الأوّلين

لو طرحنا على أنفسنا هنا سؤالاً: ماذا يريد صاحب الإشكاليّة هنا؟

أ ـ إذا كان يريد القول بأنّ الكذب كثر في القرن الثاني والثالث الهجري فهذا ممّا لا شك فيه، ولا أظنّ أنّ أحداً من العلماء المسلمين يشكّك في ذلك. إنّما السؤال يجب أن يطرح على الشكل التالي: في ظلّ مناخ من الأكاذيب هل يمكن الوثوق بحديث من الأحاديث أم لا؟

ب ـ أن يريد ـ وهذا هو المقصود الرئيس لشاخت والمستشرقين ـ أنّه لا أسانيد

في القرن الأوّل والثاني الهجري، وأنّ زيد بن علي مثلاً عندما كان يتكلّم كان يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وآله، ولا يتعارف في تلك الفترة وجود سند، وعليه فالأسانيد التي ظهرت في القرن الثالث يمكن أن تكون صحيحة إلى الشخصيات المنقول عنها في القرن الثاني، أمّا بعد ذلك فالأسماء الواردة في السند قد تمّ اختلاقها من قبل الرواة في القرن الثالث، حيث لم ينطق بها رواة القرن الثاني، وإنما ذكروا الأحاديث مرسلةً أو مقطوعة.

ولتحديد المشهد التاريخي نقف أمام فرضيّتين:

الفرضيّة الأولى: إنّ ظاهرة السند كانت موجودة، وأنّ الدليل عليها هو عشرات الآلاف من الأسانيد الموجودة بين أيدينا اليوم، فإنّ هذه الأسانيد تدلّ ـ إذا صدّقنا رواتها في القرن الثالث الهجري ـ على أنّ أبناء القرن الثاني والأوّل كان يتداولون موضوعة السند، ويدعم هذه الفرضيّة ما ثبت عند الجميع من أنّ ظاهرة الوضع في الحديث عرفت ـ بالقدر المتيقّن ـ بعد أحداث الفتنة بمقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان، فإذا تمّ تداول الكذب بعد ذلك فمن الطبيعي أن يحتاج المتكلّم وسط مناخ من النقولات المتضاربة إلى إثبات كلامه، ومن المنطقي في هذا الوقت ظهور فكرة الإسناد.

يضاف إلى ذلك ما قد يقال من أنّ ثقافة الإسناد تعبّر عن نمط عربي في التعامل مع الأمور يعود إلى ما قبل الإسلام، فالعرب كانت تهتمّ بهذا التسلسل الإسمي من خلال حفظهم لأنسابهم وأنساب خيولهم وأيامهم وتواريخهم (انظر: طه جابر العلواني، السنّة النبويّة ودراساتها بين الماضي والحاضر، مجلّة الكلمة، العدد ٢٧: ١٣)، فهذه الثقافة التناقلية المسلسلة للأشياء كانت موجودةً ـ ولو بدرجة أضعف ـ في الثقافة العربية الأمر الذي يوفر فرصةً احتماليّة أكبر في أن يكون قد تمّ

استخدامها بعد مقتل الخليفة الثالث في مجال التناقل الحديثي.

الفرضيّة الثانية: إنّ ظاهرة السند لم يكن لها وجود أساساً، أو لها وجود نادر، ويشهد لذلك كلّ من موطأ مالك وبعض الرسائل القليلة جدّاً الواصلة إلينا من القرن الأوّل والثاني مثل رسالة عروة والحسن البصري ونحو ذلك.

وهنا، سأفترض نفسي أمام خيارين أستهدف الترجيح بينهما، ومن الواضح أنّ الترجيح يكون لصالح الفرضيّة الأولى؛ لأنّ مجرد وجود أربعة أو خمسة كتب لا يدلّ على عدم تداول ظاهرة السند في القرنين الأوّل والثاني؛ لأنّ الكتّاب مختلفون في مناهج التعامل مع الأسانيد، فقد يكون الإمام مالك وغيره ممّن لم يجدوا حاجةً للأسانيد كبعض العلماء المتأخرين في القرون اللاحقة الذين تركوا كتباً حديثية فاقدة للإسناد؛ لأنّ هذه مناهجهم، وقد يكون تركيزهم على عنصر المتن أكثر، وكذلك على عمل أهل المدينة كما هو مذهب الإمام مالك، فكيف أقوم بالإطاحة بعشرات الآلاف من الأسانيد التي تشكّل تراكماً احتماليّاً في الصدق، لصالح بعض الشواهد القليلة، حيث لا أملك معلومات أكثر عن تلك الفترة؟!

بل إنّ بعض هذه الكتب التي جعلوها مستنداً قد وصلنا هو نفسه بطريق آحادي من أبناء القرن الثالث والرابع!

١٣ ـ ٩ ـ هل تواجه الإماميّة أزمة اختلاق السند في نظريّة شاخت؟

إنّ الشيعة الإماميّة لا يواجهون هذه المشاكل التي يثيرها النقاد هنا؛ وذلك أنّ أغلب رواياتهم ترجع إلى الإمامين: الباقر (١١٤هـ) والصادق (١٤٨هـ)، ومن بعدهما إلى الإمام العسكري (٢٦٠هـ)، وهذا يعني أنّ أغلب ما بأيديهم من

روايات لو أريد تكوين إسناد له من خلال واسطة واحدة فلابد وأن يكون السند قد ظهر في نهايات القرن الثاني الهجري وما بعد ذلك؛ لأنّ الراوي عن الإمام الباقر بواسطة واحدة يفترض أن يكون قد عاش في نهايات القرن الثاني الهجري، والراوي عن الإمام الصادق بواسطة واحدة يفترض أن يكون قد عاش في بدايات القرن الثالث الهجري، أمّا الراوي عن الإمام الرضا (٢٠٢هـ) كذلك فلابد أن يكون قد عاش في أواسط القرن الثالث الهجري، والمفروض أنّ هذه الفترة قد ظهر فيها الاهتمام بالسند حسب رأي المناقش والناقد هنا، فولادة الإسناد والتدوين الحديثي عند الشيعة الإماميّة كانت في نفس الفترة التي ظهرت فيها الكتب الحديثية المسندة عند السنّة تقريباً، الأمر الذي يعني أنّه لم تكن توجد فترة لا اهتمام بالأسانيد فيها أو أن رواياتها قليلة، على العكس من ذلك، ويصبح إثبات هذا الأمر على الناقد عسيراً جدّاً.

نعم، تبقى مشكلة الرفع بين الأئمّة والعصر النبوي، وقد تكلّمنا عنها سابقاً فلا نعيد.

١٤ ـ نظرة المتقدّمين السلبية للمشتغلين بالحديث الشريف

ذكر بعض الباحثين المعاصرين أنّ أبناء القرن الثاني الهجري كانوا يسيؤون الظنّ بمن يشتغل بالحديث، وكانوا ينتقدون الاشتغال به، أو كان لديهم تردّد فيه، وأنّهم كانوا يفضّلون «لا أدري» على الجواب، وأنّ المحدّثين لا يفقهون، وأنّهم لم يثقوا بالحديث إذا خالف عمل أهل المدينة، وهذا كان على خلاف القرن الثالث وما بعده، حيث الاعتزاز بالحديث والافتخار به والاشتغال عليه وغير ذلك، ممّا صيّر كتب الحديث اللاحقة أضخم حجماً من السابقة، كما يظهر بالمقارنة بين موطأ

الإمام مالك ومسند الإمام أحمد (انظر: يحيى محمّد، مشكلة الحديث: ٩٤ ـ ١٠١؛ وابن قرناس، سنّة الأوّلين: ٥٤٣ ـ ٥٤٤).

والملاحظة عينها يمكن أن يطرحها الناقد على الكتب الحديثية الشيعيّة؛ فإنّ القدماء كانت كتبهم أصغر حجماً ومحدودة مثل الأصول الأربعمائة المعروفة عند الإماميّة، حيث كانت مختصرات روائيّة، فيما نجد في الفترة اللاحقة كتباً ضخمة وموسوعيّة، حتى أنّ العصر الإخباري والصفوي شهد تضخّماً غير عادي في هذا المجال، مضافاً إلى نقد غير واحد من علماء الإماميّة ـ كالمفيد (٤١٣هـ) والمرتضى (٤٣٦هـ) ـ للمحدّثين.

وهذه الملاحظة تواجه مشكلة جمع نصوص النقد فقط وتجاهل المواقف العكسيّة، فلماذا لم تؤخذ جهود الإمام مالك بن أنس وموقعها من التراث الإسلامي وعناصر المدح التي احتفّت بها؟! إنّه بهذه الطريقة يمكن نقد كلّ العلوم الإسلاميّة! لأنّ كثيراً من العلماء انتقدوا علم الكلام مثلاً وكذلك الفلسفة والتصوّف والتاريخ وكتّاب السير وغير ذلك، علماً أنّ أبناء القرون اللاحقة وجدنا منهم الكثير من نقّاد الحديث والمحدّثين والكلام عن سفاهتهم، فعلى امتداد التاريخ كان المتكلّمون يتعاطون مع المحدّثين بهذه الطريقة (مثال المفيد والمرتضى مع المحدّثين)، تماماً كما كان الفلاسفة مع المتكلّمين، والعرفاء مع الفلاسفة (لاحظ نقد العرفاء والزهاد والمتصوّفة للعلوم الإسمية والرسميّة).

ثم أليس تأليف الموسوعات الضخمة ـ عند الشيعة والسنّة ـ في الرواة الضعاف وفي الأحاديث الموضوعة خير دليل على أنّ المتأخرين أيضاً كانوا نقّادين لما وصلهم من الأحاديث ولرجال التحديث أيضاً؟! إنّ الحديث كأيّ علمٍ آخر يمكن أن يخضع للتطوّر والنقد الذاتي، وقد كان محدّثو الفترات الأولى أبسط وأقلّ

عمقاً ونقداً من محدّثي الطبقات اللاحقة وهذا أمر طبيعي، ومن الممكن أنّهم انتُقدوا لهذه الجوانب، لا لعدم اعتبار الحديث عموماً أو إرادة حذفه من الموروث الإسلامي، كما يراد تصوير ذلك.

وقد لاحظنا ـ كما أوضحنا في كتابنا «نظرية السنّة» ـ أنّ المفيد والمرتضى لم يكن نقدهما للحديث بما هو هو، بل لعدم استخدام بعض المحدّثين أساليب التعقل في نقد المتون، وهذا غير نقد الحديث من أساسه، كيف وقد اعتمد المفيد والمرتضى على الأحاديث في كتبهما كما هو واضح.

كما أنّ التركيز الكبير على الحجاز ومشروع الإمام مالك بن أنس لا يصحّ على إطلاقه؛ لأنّ الصحابة ـ كما قلنا ـ لم يبقوا في الحجاز بعد وفاة النبي، كما أنّ منهج الإمام مالك في الاجتهاد القائم على عمل أهل المدينة لا يعني سقوط اعتبار الأحاديث، فإنّ فكرة عمل أهل المدينة تشبه في الاجتهاد الشيعي المتأخّر ما يسمّى بالسيرة المتشرّعية، وهي أقوى في الدلالة على الواقع من الحديث الظنّي، فتقديم عمل أهل المدينة الذين أخذوا سيرتهم بالتلقي جيلاً بعد جيل من النبي على الحديث الشريف الآحادي لا يعني سقوط اعتبار الحديث عندهم، كيف ومالك قد ألّف في الحديث ولو ضمن الفقه، وهو رئيس هذه المدرسة؟! كما أنّ الفقهاء والأصوليّين في القرن الثاني لم يعدموا الاهتمام بالحديث، مثل الإمام جعفر الصادق والإمام الشافعي، وهذه النصوص والكتب المأثورة عنهم تشهد على حضور الحديث بقوّة في مناهجهم الاجتهاديّة، حتى استخرجت من كتبهم المسانيد والمرويّات عن الرسول الأكرم والصحابة.

نتيجة البحث في إشكاليّات الحديث الشريف

وبهذا نخلص إلى أنّ الإشكاليّات التي سجّلت على الحديث الإمامي، وعلى

الحديث السنّي، وعلى الحديث الإسلامي عموماً، مفيدةٌ للغاية في تصويب نظرتنا للحديث وقيمته واعتباره، وتزعزع كلّ هذا الوثوق الوهمي الذي يبالغ به بعض أنصار الحديث، لكنّها مشاكل تعاني منها كلّ كتب التاريخ، وهي لا تعني انهيار الحديث بالكليّة، بل تعني أنّ هذه الكتب يجب الفحص فيها والمبالغة في التشدّد معها، وإلا فإنّ هناك الكثير من الآليات التي تسمح ـ رغم كلّ هذه المشاكل ـ بتحصيل اليقين بالصدور في جملة جيّدة من هذه الأحاديث، لاسيما بضمّ حديث المذاهب إلى بعضه. وبقاء ولو عشرة في المائة من هذه الأحاديث المبثوثة في مختلف كتب المسلمين ليس نتيجة سهلةً بالمرّة.

وإذا أصرّ شخص على الانهيار التامّ، فلا أجده ـ ظنّاً وتخميناً منّي ـ إلا فاقداً للوثوق بكلّ أو بأغلب اليقينيات؛ لأنّ البشر مختلفون اختلافاً عظيماً في كلّ شيء، بما في ذلك الدين برمّته، فليذهب إلى نفسه ليرى أنّ مشاكل وأزمات الحديث يمكن أن يجدها في مختلف العلوم الدينيّة والإنسانيّة والفلسفيّة على الأقلّ.

الاتجاه الثالث

الاتجاه الوسطي في التعامل مع الحديث الإمامي

من خلال مجمل ما تقدّم ـ من نقد الاتجاه الأوّل الذي كان يرى يقينية كتب الحديث الإماميّة أو السنّية الأساسيّة أو حجيّتها كلّها، ونقد الاتجاه الثاني الذي كان يرى بطلان هذه الكتب جملةً وتفصيلاً وحذفها من تاريخ الحديث عند المسلمين ـ نتوصّل إلى ما يبدو لنا أنّه الأصحّ في التعامل مع هذه الكتب الحديثية التي تحوي عشرات آلاف الأحاديث عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلّم وأهل بيته وصحابته الكرام عليهم السلام.

وهو أن نعتبر هذه الكتب جزءاً من التراث الحديثي والتاريخي الإسلامي، ونتعامل معها كما نتعامل مع أيّ كتاب حديثي أو تاريخي آخر، فنقوم بتحليل مضمونها ونقد متونها وأسانيدها، وتحقيق نسخها وصيغها الحديثية، تمهيداً لقبول بعضها ورفض بعضها الآخر، وهكذا الحال في كتب الحديث السنّية والإباضيّة والزيدية وغيرها من مصادر الحديث الإسلامي.

إنّ الاعتبار الإجمالي لكتب الحديث لهذا المذهب أو ذاك يعني إدخال هذه الكتب في منظومة الحديث الإسلامي، وهذا الأمر لا يعني تصحيح كلّ رواياتها، بل يعني أن تؤخذ بعين الاعتبار وتضمّ إلى سائر كتب المسلمين ويصحّح الصحيح منها،

وينقد غيره، وتحدّد درجتها في الصحّة والاعتبار، فهذا هو السبيل الموضوعي المتعالي عن التحيّزات المذهبية للتعاطي مع تراث هائل لهذا المذهب أو ذاك. أمّا القول بكلمة واحدة بأنني لا أصدّق أهل السنّة كلّهم، فهم كذابون، ولا أصدّق الشيعة فهم دجالون مزوّرون، وشطب جهود مئات الآلاف من العلماء من هذا المذهب أو ذاك، واتهامهم جميعاً بالتزوير والكذب والتحايل والجريمة.. فهذا أمر أعتقد بأنّه لا يتسم بالموضوعية إطلاقاً.

لقد اختلفت كتب حديث المذاهب في موضوع أساسيّ، وهو تاريخ العقود الأولى من الزمن الإسلامي، فالخلاف هناك هو الخلاف الرئيس، ومنه خلاف الإمامة والموقف من الصحابة وأهل البيت، ولكنّ كتب الحديث الإسلاميّة ليست كلّها تدور حول هذا الموضوع، بل هناك عند الشيعة مثلاً روايات كثيرة للغاية تدور حول الأخلاق والشريعة والإيمان والعلاقة مع الله وتفسير القرآن الكريم، بما يوجد الكثير من مثله أيضاً في كتب الحديث غير الشيعيّة، ومقدار تفاوت الحديث الشيعي عن السنّي مثلاً في غير قضية الإمامة، لا يزيد ـ فيما أتصوّر ـ عن مقدار تفاوت كتب الحديث السنّية نفسها فيما بينها.

وكما أنّ الخلاف الفقهي بين الشيعة والسنّة موجود، فهو أيضاً موجود بنفس الدرجة تقريباً بين المذاهب الأربعة، فكيف لو أخذنا سائر المذاهب الفقهية السنيّة التي زالت وانقرضت كمذهب الإمام سفيان الثوري ومذهب الإمام الأوزاعي ومذهب الإمام الطبري وغيرهم من الأئمة.

كلمة أخيرة

وختاماً، إنّني أهيب بعلماء المسلمين أن يعيدوا النظر في حجم الخلاف، ولا ينساقوا خلف النفخ الإعلامي المتطرّف هنا وهناك، ويعلنوا القبول بفتح باب الاجتهاد في علم الكلام والتاريخ، واحترام النتائج الاجتهادية لبعضنا بعضاً حتى في هذا المجال، والتمييز بين النقد والتجريح، والتخلّي عن ثقافة التجريح والسباب واللعن والتكفير المتبادل، وأن لا يقع كبار العلماء تحت تأثير غوغائية صغار الناس، بل يكونوا هم حماة هذا الدين وحماة المسلمين، كما أراد الله تعالى لهم، فبذلك يكونون شهداء ومستحفظين على دين الله سبحانه.

لقد آن الأوان لتتخذ كبرى المرجعيّات الشيعيّة مواقف تاريخيّة في كيفية التعاطي مع مقدّسات الآخرين، ونمط التعامل معهم، لنطوي صفحة استمرّت قروناً وقروناً. وآن الأوان لكبار العلماء وكبرى المجامع الفقهيّة السنيّة في العالم ليكون لها موقف اعترافي حقيقيّ بالمذاهب الأخرى وبإسلامها ودينها وإيمانها وتاريخها، لينفتح طلاب علوم الدين والشريعة على مختلف المذاهب دون انتماء متطرّف مسبق، بل بموضوعية نعمل لها ونأخذ بنتائجها أينما ساقتنا، فالمرحلة العصيبة اليوم صار لابد لها من مصلحين مضحّين يعملون لله بصدق وإخلاص دون مواربات أو مجاملات أو ألوان نفاق أو مصالح سياسية آنية عابرة، تطلب

التقريب تارةً، وتنادي بالبعد والفرقة بين المسلمين أخرى حسب وضعها وأغراضها.

نسأل الله تعالى أن يوفقنا لكلّ خير، ويزيل من قلوبنا كلّ حقد أو ضغينة على مسلم، ويجعل دنيانا ـ كمسلمين فيما بيننا ـ كالآخرة، ينزع ما في قلوبنا من غلّ إخواناً على سرر متقابلين، إنه وليّ قدير، وما ذلك على الله بعزيز.

وأخيراً، هذا ما بلغه مقدار جهدنا وعلمنا، ونحن نتعلّم على سبيل النجاة، ونتمنّى من كلّ العلماء والباحثين أن يرفدونا بملاحظاتهم القيّمة والنبيلة والمفيدة والنافعة، كي يكون المؤمن مرآةً بحقّ لأخيه المؤمن، فليس المؤمنون إلا إخوة، كما نطق به الكتاب العزيز (الحجرات: ١٠). والله من وراء القصد وهو ولي التوفيق.

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع العربيّة:

١ـ **القرآن الكريم**.

٢ـ **الآبي (ق٧هـ)**، زين الدين أبو علي الحسن بن أبي طالب بن أبي المجد اليوسفي المعروف بالفاضل والمحقق الآبي، **كشف الرموز في شرح المختصر النافع**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، ١٤٠٨هـ.

٣ـ **الآمدي (٦٣١هـ)**، علي بن محمّد، **الإحكام في أصول الأحكام**، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٦م.

٤ـ **الأحسائي (٨٨٠هـ)**، محمد بن علي بن إبراهيم المعروف بابن أبي جمهور، **عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث النبويّة**، تحقيق: آقا مجتبى العراقي، مطبعة سيد الشهداء، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م.

٥ـ **الإربلي (٦٩٣هـ)**، أبو الحسن علي بن عيسى بن أبي الفتح، **كشف الغمّة في معرفة الأئمة**، دار الأضواء، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م.

٦ـ **الأردبيلي (٩٩٣هـ)**، أحمد، **مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، ج١ بدون تاريخ، وج٢ فصاعداً من ١٤٠٣هـ وما بعد.

٧ـ **الأردبيلي**، محمد بن علي، **جامع الرواة وإزاحة الاشتباهات عن طرق الإسناد**، منشورات مكتبة المرعشي، ١٤٠٣هـ.

٨ـ **الأردكاني (١٢٧٢هـ)**، محمد حسين، **غاية المسؤول في علم الأصول**، بقلم محمد حسين الشهرستاني، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث [بدون مشخّصات].

٩ـ **الاسترآبادي (١٠٣٦هـ)**، محمد أمين، **الفوائد المدنيّة**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ، والطبعة الحجرية، دار النشر لأهل البيت عليهم السلام.

١٠ـ **الاسترآبادي (١٠٣٦هـ)**، محمد أمين، **الحاشية على تهذيب الأحكام**، مخطوط، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، إيران، عدد الأوراق ١٤٧، الرقم: ٣٧٨٩.

١١ـ **الإصفهاني**، فتح الله النمازي شيخ الشريعة، **القول الصراح في البخاري وصحيحه الجامع**، تحقيق: حسين الهرساوي، مؤسّسة الإمام الصادق، الطبعة ١، ١٤٢٢هـ.

١٢ـ **الإصفهاني (١٢٤٨هـ)**، محمّد تقي الرازي النجفي، **هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

١٣ـ **الأعرجي الكاظمي (١٢٢٧هـ)**، محسن بن الحسن، **وسائل الشيعة في أحكام الشريعة**، كتابفروشي مصطفوي، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.

١٤ـ **الأعرجي الكاظمي (١٢٢٧هـ)**، محسن بن الحسن، **شرح مقدّمة الحدائق**، مخطوطة موجودة في مكتبة آل كاشف الغطاء، النجف الأشرف، العراق، رقم المخطوطة: ٦٩٨.

١٥ـ **الأعظمي**، محمد مصطفى، **دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه**، المكتب الإسلامي، ١٩٩٢م.

١٦ـ **الألباني (١٤٢٠هـ)**، محمد ناصر الدين، **ضعيف سنن الترمذي**، استخراج وتعليق وفهرسة: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.

١٧ـ **الألباني (١٤٢٠هـ)**، محمّد ناصر الدين، **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**،

إشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م.

١٨ـ **أمين (١٩٥٤م)**، أحمد، **فجر الإسلام**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، الطبعة السادسة عشر.

١٩ـ **أمين (١٩٥٤م)**، أحمد، **ضحى الإسلام**، مكتبة النهضة المصريّة، ١٩٣٥.

٢٠ـ **الأمين**، حسن، **مستدركات أعيان الشيعة**، دار التعارف للمطبوعات، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

٢١ـ **الأمين (١٩٥٢م)**، محسن، **أعيان الشيعة**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٩٨٦م.

٢٢ـ **الأميني (١٩٧٠هـ)**، عبدالحسين، **موسوعة الغدير في الكتاب والسنّة والأدب**، دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ.

٢٣ـ **الأندلسي (٤٥٦هـ)**، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، **الفِصَل في الملل والأهواء والنحل**، تحقيق: يوسف البقاعي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

٢٤ـ **الأنصاري الهروي (٤٨١هـ)**، أبو إسماعيل عبد الله بن محمد بن علي، **ذمّ الكلام وأهله**، تحقيق: عبد الرحمن بن عبد العزيز الشبل، نشر: مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنوّرة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

٢٥ـ **الإيرواني**، باقر، **دروس تمهيدية في القواعد الرجاليّة**، منشورات سعيد بن جبير، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٢٦ـ **الباجي (٤٧٤هـ)**، أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد المالكي، **التعديل والتجريح لمن خرّج عنه البخاري في الجامع الصحيح**، تحقيق أحمد البزار، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب.

٢٧ـ **بازمول**، محمد بن عمر بن سالم، **تقوية الحديث الضعيف بين الفقهاء والمحدّثين**.

٢٨ـ **بحر العلوم (١٢١٢هـ)**، محمد مهدي، **الفوائد الرجاليّة**، منشورات مكتبة الصادق، طهران، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.

٢٩ـ **البحراني (١١٠٧ أو ١١٠٩هـ)**، هاشم بن سليمان، **مدينة معاجز الأئمة الاثني عشر ودلائل الحجج على البشر**، تحقيق: عزة الله المولائي الهمداني، نشر: مؤسّسة المعارف الاسلاميّة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٣٠ـ **البحراني (١١٨٦هـ)**، يوسف، **الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفيّة**، تحقيق ونشر شركة دار المصطفى ﷺ لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٣١ـ **البحراني (١١٨٦هـ)**، يوسف، **الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران [بدون تاريخ].

٣٢ـ **البخاري (٢٥٦هـ)**، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل الجعفي، **الجامع الصحيح**، تصحيح وتحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير واليمامة، دمشق وبيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٩٠م.

٣٣ـ **البخاري (٢٥٦هـ)**، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل الجعفي، **التاريخ الكبير**، المكتبة الإسلامية، دياربكر، تركيا.

٣٤ـ **البخاري (٢٥٦هـ)**، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل الجعفي، **التاريخ الصغير**، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

٣٥ـ **البخاري (٢٥٦هـ)**، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل الجعفي، **كتاب الضعفاء الصغير**، تحقيق: محمّد إبراهيم زايد، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.

٣٦ـ **البرقي (٢٧٤ أو ٢٨٠هـ)**، أبو جعفر أحمد بن محمد بن خالد، **المحاسن**، تحقيق: السيّد مهدي الرجائي، المعاونيّة الثقافية للمجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٣٧ـ **البرقي (٢٧٤ أو ٢٨٠هـ)**، أحمد بن محمد بن خالد، **رجال البرقي**، تحقيق: جواد القيومي، مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة ١، ١٤١٩هـ.

٣٨ـ **بدوي**، عبد الرحمن، **سيرة حياتي**، المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، مصر، الطبعة العربيّة الأولى، ٢٠٠٠م.

٣٩ـ **البصري (١٠٨٥هـ)**، أحمد بن عبدالرضا، **فائق المقال في الحديث والرجال**، تحقيق غلام حسين قيصريّه ها، دار الحديث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٤٠ـ **البغدادي (١٣٣٩هـ)**، إسماعيل باشا بن محمد أمين بن مير سليم الباباني، **هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، عن طبعة ١٩٥١م، استانبول.

٤١ـ **البغدادي (٦٤٣هـ)**، محب الدين أبو عبد الله محمد بن محمود بن الحسن بن هبة الله بن محاسن المعروف بابن النجّار، **الردّ على أبي بكر الخطيب البغدادي**، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى.

٤٢ـ **السجستاني (٢٧٥هـ)**، أبو داوود سليمان بن الأشعث، **السنن**، تحقيق وتعليق: سعيد محمد اللحام، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.

٤٣ـ **أبو ريّة**، محمود، **أضواء على السنّة المحمدية أو دفاع عن الحديث**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة [بدون تاريخ].

٤٤ـ **أبو زهرة (١٩٧٤م)**، محمد، **أصول الفقه**، دار الفكر العربي، القاهرة [بدون مشخّصات].

٤٥ـ **أبو زيد**، أحمد عبدالله، **محمد باقر الصدر السيرة والمسيرة في حقائق ووثائق**، مؤسسة العارف، الطبعة ١، ١٤٢٨هـ.

٤٦ـ **أبو غدّة** (١٤١٧هـ)، عبد الفتاح، **تتمّات التعليقات على كتاب الأجوبة الفاضلة للهندي**.

٤٧ـ **ابن أبي الحديد المعتزلي (٦٥٦هـ)**، عز الدين أبو حامد بن هبة الله بن محمد بن محمد بن الحسين، **شرح نهج البلاغة**، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب

العربيّة، الطبعة الأولى، ١٩٥٩م وما بعد.

٤٨ـ **ابن الأثير (٦٣٠هـ)**، عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني، **الكامل في التاريخ**، دار صادر ودار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ١٩٦٥م.

٤٩ـ **ابن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ)**، محمد بن منصور بن أحمد، **السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ.

٥٠ـ **ابن تيمية الحراني (٧٢٨هـ)**، تقي الدين أحمد، **مجموع فتاوى ابن تيمية**، تخريج: عامر الجزار وأنور الباز، دار الجيل، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٥١ـ **ابن تيمية الحراني (٧٢٨هـ)**، تقي الدين أحمد، **المستدرك على مجموع فتاوى شيخ الإسلام**، جمعه ورتبه وطبعه: محمد بن عبد الرحمن بن محمّد بن قاسم، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٥٢ـ **ابن تيمية الحراني (٧٢٨هـ)**، تقي الدين أحمد، **منهاج السنّة النبويّة في الردّ على الشيعة القدريّة**.

٥٣ـ **ابن الجوزي (٥٩٧هـ)**، أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد، **المنتظم في تاريخ الأمم والملوك**، تحقيق محمد عبدالقادر عطا ومصطفى عبدالقادر عطا، راجعه وصحّحه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

٥٤ـ **ابن حبّان البستي (٣٥٤هـ)**، محمد بن حبان بن أحمد أبي حاتم التميمي، **كتاب الثقات**، مؤسّسة الكتب الثقافية بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الهند، الطبعة الأولى، ١٩٧٣م.

٥٥ـ **ابن حبّان البستي (٣٥٤هـ)**، محمد بن حبان بن أحمد أبي حاتم التميمي، **كتاب المجروحين من المحدّثين والضعفاء والمتروكين**، تحقيق: محمود إبراهيم زايد.

٥٦ـ **ابن حنبل (٢٤١هـ)**، أحمد، **المسند**، دار صادر، بيروت، لبنان.

٥٧ـ **ابن خزيمة (٣١١هـ)**، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي النيسابوري، **الصحيح**، تحقيق وتعليق وتخريج: محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م.

٥٨ـ **ابن خلدون (٨٠٨هـ)**، عبدالرحمن، **المقدّمة**، دار الفكـــر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

٥٩ـ **ابن خلكان (٦٨١هـ)**، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمّد بن أبي بكر، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان.

٦٠ـ **ابن رجب الحنبلي (٧٩٥هـ)**، **شرح علل الترمذي**، تحقيق همام عبد الرحيم سعيد، مكتبة الرشيد، السعودية، الطبعة الثانية، ٢٠٠١م.

٦١ـ **ابن دقيق العيد (٧٠٢هـ)**، تقي الدين محمد بن علي بن وهب بن مطيع بن أبي الطاعة القشيري القوصي، **الاقتراح في بيان (علوم) الاصطلاح**.

٦٢ـ **ابن داوود الحلّي (٧٠٧هـ)**، تقي الدين الحسن بن علي، **كتاب الرجال**، منشورات الرضي، قم، إيران، حقّقه وقدّم لـه: السيد محمد صادق آل بحر العلوم، أُوفست عن المطبعة الحيدريّة، النجف، العراق، ١٩٧٢م.

٦٣ـ **ابن شاهين البغدادي (٣٨٥هـ)**، أبو حفص عمر بن أحمد بن عثمان بن أحمد، **تاريخ أسماء الثقات**، تحقيق: صبحي السامرائي، الدار السلفية، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.

٦٤ـ **ابن شهرآشوب المازندراني (٥٨٨هـ)**، محمد بن علي، **معالم العلماء في فهرست كتب الشيعة وأسماء المصنّفين منهم قديماً وحديثاً**، المطبعة الحيدريّة، النجف، العراق، ١٩٦١م.

٦٥ـ **ابن شهرآشوب المازندراني (٥٨٨هـ)**، محمد بن علي، **مناقب آل أبي طالب**، دار الأضواء، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩١م.

٦٦ـ **ابن طاووس (٦٦٤هـ)**، رضي الدين علي بن موسى بن جعفر بن محمد، **الأمان من**

أخطار الأسفار والأزمان، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيتعليهم السلام لتحقيق التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

٦٧- **ابن طاووس (٦٦٤هـ)**، رضي الدين علي بن موسى، **كشف المحجّة لثمرة المهجة،** تحقيق: الشيخ محمد الحسّون، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٦٨- **ابن طاووس (٦٦٤هـ)**، رضي الدين علي بن موسى، **فتح الأبواب بين ذوي الألباب وبين ربّ الأرباب في الاستخارات،** تحقيق: حامد الخفاف، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.

٦٩- **ابن طاووس (٦٦٤هـ)**، رضي الدين علي بن موسى، **فرج المهموم في تاريخ علماء النجوم،** نشر الكيشي.

٧٠- **ابن عدي (٣٦٥هـ)**، أبو أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني، **الكامل في ضعفاء الرجال،** تحقيق: سهيل زكار (ط١)، ويحيى مختار غزاوي (ط٣)، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م.

٧١- **ابن عساكر (٥٧١هـ)**، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الدمشقي الشافعي، **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلّها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها،** تحقيق: علي شيري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٩٩٥م.

٧٢- **ابن عقيل البغدادي الحنبلي (٥١٣هـ)**، أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد، **الواضح في أصول الفقه،** تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٧٣- **ابن الغضائري (ق ٥هـ)**، أحمد بن الحسين بن عبيدالله بن إبراهيم الواسطي، **الرجال،** تحقيق السيّد محمد رضا الجلالي، نشر دار الحديث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٧٤ـ **ابن قتيبة الدينوري (٢٧٦هـ)**، أبو محمد عبد الله بن مسلم، **تأويل مختلف الحديث**، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

٧٥ـ **ابن قرناس، سنّة الأوّلين وتحليل مواقف الناس من الدين وتعليلها**، منشورات دار الجمل، ألمانيا، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

٧٦ـ **ابن قرناس، الحديث والقرآن**، منشورات الجمل، ألمانيا، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.

٧٧ـ **ابن قولويه القمّي (٣٦٩هـ)**، جعفر بن محمد، **كامل الزيارات**، تحقيق: جواد القيّومي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٧٨ـ **ابن كثير الدمشقي (٧٧٤هـ)**، أبو الفداء إسماعيل، **البداية والنهاية**، مؤسّسة التاريخ العربي ودار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٩٩٣م.

٧٩ـ **ابن كثير الدمشقي (٧٧٤هـ)**، أبو الفداء إسماعيل، **اختصار علوم الحديث**، والمطبوع محقّقاً ضمن كتاب الباعث الحثيث، بغداد، الطبعة الثانية.

٨٠ـ **ابن كثير الدمشقي (٧٧٤هـ)**، أبو الفداء إسماعيل، **تاريخ أبي الفداء، المختصر في أخبار البشر**، دار المعرفة، لبنان.

٨١ـ **ابن كثير الدمشقي (٧٧٤هـ)**، أبو الفداء إسماعيل القرشي، **تفسير القرآن العظيم**، قدّم له: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٩٩٢م.

٨٢ـ **ابن ماجة القزويني (٢٧٥هـ)**، أبو عبد الله محمد بن يزيد، **السنن**، تحقيق وتعليق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

٨٣ـ **ابن ماكولا (٤٧٥هـ)**، سعد الملك علي بن هبة الله بن علي بن جعفر بن علكان بن محمد، **الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب**، دار الكتاب الاسلامي، مصر.

٨٤ـ **ابن معين (٢٣٣هـ)**، يحيى بن معين بن عون المري الغطفاني البغدادي، **التاريخ** (برواية: أبو الفضل العباس بن محمد بن حاتم الدوري البغدادي ٢٧١هـ، ومعه: ما

حقّ بكلام يحيى بن معين، برواية يزيد بن الهيثم)، تحقيق وتعليق: عبد الله أحمد حسن، دار القلم، بيروت، لبنان.

٨٥ـ **ابن منظور** (٧١١هـ)، محمّد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين الأنصاري الرويفعي الإفريقي، **مختصر تاريخ دمشق**.

٨٦ـ **ابن النديم** (٣٨٠هـ)، محمد بن إسحاق، **الفهرست**، [بدون مشخّصات].

٨٧ـ **أفندي** (ق ١٢هـ)، عبدالله، **رياض العلماء وحياض الفضلاء**، تحقيق السيّد أحمد الحسيني، باهتمام السيد محمود المرعشي، سلسلة من مخطوطات مكتبة آية الله العظمى النجفي، مطبعة الخيام، قم، إيران، ١٤٠١هـ.

٨٨ـ **بناري**، علي همّت، **ابن إدريس الحلّي رائد مدرسة النقد في الفقه الإسلامي**، ترجمة: حيدر حب الله، دار الغدير، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٨٩ـ **البهائي** (١٠٣١هـ)، محمّد بهاء الدين العاملي، **الوجيزة في الدراية**، المكتبة الإسلامية الكبرى، قم، إيران، ١٣٩٦هـ، وط دار الحديث.

٩٠ـ **البهائي**، محمد بن الحسين بن عبدالصمد، **الحبل المتين**، منشورات مكتبة بصيرتي، إيران.

٩١ـ **البهائي** (١٠٣١هـ)، محمد بهاء الدين العاملي، **مشرق الشمسين وإكسير السعادتين**، تحقيق السيد مهدي الرجائي، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٩٢ـ **البهبهاني** (١٢٠٥هـ)، محمد باقر بن محمد أكمل المعروف بالوحيد، **الرسائل الأصوليّة**، مؤسّسة العلامة البهبهاني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

٩٣ـ **البهبهاني** (١٢٠٥هـ)، محمد باقر بن محمد أكمل المعروف بالوحيد، **الفوائد الحائريّة**، مجمع الفكر الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٩٤ـ **البهبودي**، محمد باقر، **معرفة الحديث تاريخ نشره وتدوينه وثقافته عند الشيعة الإمامية**، مركز انتشارات علمي وفرهنكي، إيران، [بدون تاريخ ولا رقم الطبعة].

٩٥ـ **البيهقي** (٤٥٨هـ)، أحمد بن الحسين بن علي، **معرفة السنن والآثار**، تحقيق: سيد حسن كسروي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

٩٦ـ **التبريزي** (٢٠٠٨م)، أبو طالب تجليل، **تنـزيه الشيعة الاثني عشرية عن الشبهات الواهية** (ردّ شبهات القفاري على الشيعة في كتابه الموسوم بأصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية) [بدون مشخّصات].

٩٧ـ **التبريزي** (١٣٤٠هـ)، موسى، **أوثق الوسائل في شرح الرسائل**، حجري، مطبعة مهر، أوفست، انتشارات كني نجفي، قم، إيران، [بدون تاريخ ولا رقم الطبعة].

٩٨ـ **الترمذي** (٢٧٩هـ)، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة، **السنن (الجامع الصحيح)**، تحقيق وتصحيح: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.

٩٩ـ **التستري** (١٤٠٥هـ)، محمد تقي، **قاموس الرجال**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٠ وما بعد.

١٠٠ـ **التستري** (١٠١٩هـ)، نور الله الشهيد، **إحقاق الحق** [بدون مشخصات].

١٠١ـ **التفرشي** (ق ١١هـ)، مصطفى بن الحسين الحسيني، **نقد الرجال**، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

١٠٢ـ **التلمساني** (٧٧١هـ)، أبو عبد الله محمد بن أحمد الحسني، **مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول**، تحقيق: محمد علي فركوس، مؤسسة الريان والمكتبة المكية، لبنان والمملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

١٠٣ـ **الجرجاني** (٨١٦هـ)، أبو الحسن علي بن محمد بن علي، **شرح المواقف**، منشورات الرضي، قم، إيران، عن مطبعة السعادة، مصر، [بدون رقم ولا تاريخ].

١٠٤ـ **الجزائري الدمشقي** (١٣٣٨هـ)، طاهر بن صالح، **توجيه النظر إلى أصول الأثر**.

١٠٥ـ **الجزائري** (١١١٢هـ)، نعمة الله، **كشف الأسرار في شرح الاستبصار**، حققه وعلّق وأشرف عليه: المفتي السيد طيّب الموسوي الجزائري، مؤسسة دار الكتاب،

قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

١٠٦ـ **الجزائري (١١١٢هـ)**، نعمة الله، **منبع الحياة**، مطبوع على هامش كتاب الشهاب الثاقب للكاشاني، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ.

١٠٧ـ **الجواهري، حسن، بحوث في الفقه المعاصر**، مجمع الذخائر الإسلامية، قم، إيران، الطبعة الأولى.

١٠٨ـ **جولدتسيهر (١٩٢١م)**، أجناس، **العقيدة والشريعة في الإسلام**، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، مصوّر عن طبعة دار الكتاب المصري، عام ١٩٤٦م.

١٠٩ـ **الجيلاني القمّي (١٢٣١هـ)**، الميرزا أبو القاسم بن الحسن، **القوانين المحكمة**، حجري.

١١٠ـ **الحائري (١٢١٦هـ)**، أبو علي محمد بن إسماعيل المازندراني، **منتهى المقال في أحوال الرجال**، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ وما بعد.

١١١ـ **حاجي خليفة (١٠٦٧هـ)**، مصطفى بن عبدالله، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، دار إحياء التراث العربي، بيروت [بدون تاريخ ورقم الطبعة].

١١٢ـ **الحازمي (٥٨٤هـ)**، أبو بكر محمد بن موسى الحازمي، **شروط الأئمّة الخمسة**، تحقيق عبد الفتاح أبو غدّة، مكتبة المطبوعات الإسلاميّة، ضمن ثلاث رسائل في علم الحديث، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م.

١١٣ـ **الحازمي (٥٨٤هـ)**، أبو بكر محمد بن موسى الحازمي، **الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار**.

١١٤ـ **حبّ الله، حيدر، نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي، التكوّن والصيرورة**، دار الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

١١٥ـ **حبّ الله**، حيدر، **دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر**، دار الفقه الإسلامي

المعاصر، الطبعة الأولى ٢٠١١م.

١١٦ـ **حبّ الله**، حيدر، **حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم**، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.

١١٧ـ **حبّ الله**، حيدر، **دروس تمهيديّة في تاريخ علم الرجال عند الإماميّة**، تقريراً لمحاضرات الشيخ حيدر حب الله، بقلم: أحمد بن عبد الجبار السميّن، دار المحجة البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.

١١٨ـ **حب الله**، حيدر، **مسألة المنهج في الفكر الديني وقفات وملاحظات**، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

١١٩ـ **الحرّ العاملي** (١١٠٤هـ)، محمّد بن الحسن، **الفوائد الطوسيّة**، المطبعة العلمية، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ.

١٢٠ـ **الحرّ العاملي** (١١٠٤هـ)، محمّد بن الحسن، **هداية الأمّة إلى أحكام الأئمة**عليهم السلام، تحقيق: قسم الحديث في مجمع البحوث الإسلامية، نشر: مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢ إلى ١٤١٤هـ.

١٢١ـ **الحر العاملي** (١١٠٤هـ)، محمد بن الحسن، **الفصول المهمّة في أصول الأئمة**، تحقيق وإشراف: محمد بن محمد الحسين القائيني، مؤسّسة معارف إسلامي إمام رضا عليه السلام، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

١٢٢ـ **الحرّ العاملي** (١١٠٤هـ)، محمد بن الحسن، **أمل الآمل**، تحقيق: السيّد أحمد الحسيني، دار الكتاب الإسلامي، ١٩٨٣م.

١٢٣ـ **الحر العاملي** (١١٠٤هـ)، محمد بن الحسن، **تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

١٢٤ـ **الحرّاني** (ق٤هـ)، أبو محمّد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة، **تُحف العقول عن آل الرسول**عليهم السلام، منشورات ذوي القربى، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

١٢٥ـ **الشيخ حسن بن الشهيد الثاني (١٠١١هـ)**، **التحرير الطاووسي**، تحقيق: فاضل الجواهري، نشر مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

١٢٦ـ **الشيخ حسن بن الشهيد الثاني (١٠١١هـ)**، **منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م.

١٢٧ـ **الحسني (١٤٠٣هـ)**، هاشم معروف، **دراسات في الحديث والمحدّثين**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، [بدون تاريخ، ولا رقم الطبعة].

١٢٨ـ **الحسني (١٤٠٣هـ)**، هاشم معروف، **الموضوعات في الآثار والأخبار، عرض ودراسة**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٩٨٧م.

١٢٩ـ **الحلو**، محمد علي، **تاريخ الحديث النبوي بين سلطة النصّ ونصّ السلطة**، مؤسّسة البلاغ، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

١٣٠ـ **المحقق الحلّي (٦٧٦هـ)**، نجم الدين جعفر بن الحسن، **المعتبر في شرح المختصر**، مؤسّسة سيّد الشهداء، إيران، ١٩٨٥م.

١٣١ـ **الحلي (ق ٨هـ)**، عز الدين أبو محمد الحسن بن سليمان بن محمد، **المحتضر**، تحقيق: سيد علي أشرف، انتشارات المكتبة الحيدرية، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

١٣٢ـ **العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)**، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، **إيضاح الاشتباه في أسماء الرواة**، تحقيق: الشيخ محمد الحسّون، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

١٣٣ـ **العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)**، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، **أجوبة المسائل المهنّائيّة**، مطبعة الخيام، قم، إيران.

١٣٤ـ **العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)**، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، **مختلف الشيعة في أحكام الشريعة**، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، [بدون تاريخ في بعض الأجزاء وفي بعضها الآخر الطبعة الأولى

من تاريخ ١٤١٢هـ وما بعد].

١٣٥ـ **العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)**، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، **منتهى المطلب في تحقيق المذهب**، تحقيق: قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ وما بعد.

١٣٦ـ **العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)**، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، **تذكرة الفقهاء**، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ وما بعد.

١٣٧ـ **العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)**، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، **خلاصة الأقوال في معرفة الرجال**، تحقيق الشيخ جواد القيومي، مؤسسة نشر الفقاهة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

١٣٨ـ **العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)**، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، **منهاج الكرامة في معرفة الإمامة**، تحقيق: عبدالرحيم مبارك، مؤسّسة عاشوراء، مشهد، إيران، الطبعة الأولى.

١٣٩ـ **فخر المحققين الحلي (٧٧١هـ)**، أبو طالب محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهّر، **إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد**، المطبعة العلمية، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٣٨٧هـ.

١٤٠ـ **الحلّي (٦٩٠هـ)**، يحيى بن سعيد، **الجامع للشرائع**، مؤسّسة سيد الشهداء عليه السلام العلمية، قم، إيران، ١٤٠٥هـ.

١٤١ـ الحنفي التبريزي (ق١٠هـ)، شمس الدين محمّد المعروف بملا حنفي، **شرح الديباج المذهّب في مصطلح الحديث على الديباج المذهّب**، نشر: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٠هـ.

١٤٢ـ **الخامنئي**، علي، **الأصول الأربعة في علم الرجال**، ترجمة: ماجد الغرباوي، مركز اطلاعات ومدارك اسلامي، ١٣٨٦هـ.ش (٢٠٠٧م).

١٤٣ـ **الخبّازي (٦٩١هـ)**، جلال الدين أبو محمد عمر بن محمد بن عمر، **المغني في أصول الفقه**، تحقيق: محمد مظهر بقا، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، ٢٠٠١م.

١٤٤ـ **الخراساني (١٣٢٩هـ)**، محمد كاظم، **درر الفوائد في الحاشية على الفرائد**، تحقيق: مهدي شمس الدين، مؤسّسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

١٤٥ـ **الخراساني (١٣٢٩هـ)**، محمد كاظم، **كفاية الأصول**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٥هـ.

١٤٦ـ **الخزاز القمي (ق ٤هـ)**، أبو القاسم علي بن محمد بن علي الرازي، **كفاية الأثر في النص على الأئمة الاثني عشر**، تحقيق: عبد اللطيف الحسيني الكوه كمري الخوئي، نشر بيدار، قم، إيران، ١٤٠١هـ.

١٤٧ـ **الخضري بك (١٣٤٥هـ)**، محمد، **أصول الفقه**، دار الحديث، مصر [بدون أيّ مشخصات].

١٤٨ـ **الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ)**، أبو بكر أحمد بن علي، **الكفاية في علم الرواية**، تحقيق أحمد عمر هاشم، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.

١٤٩ـ **الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ)**، أبو بكر أحمد بن علي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

١٥٠ـ **الخطيب**، محمد عجّاج، **أصول الحديث علومه ومصطلحه**، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٩٨٩م.

١٥١ـ **الخميني (١٤١٠هـ)**، روح الله الموسوي، الأبعون حديثاً.

١٥٢ـ **الشهيد الخميني (١٣٩٨هـ)**، مصطفى، **تحريرات في الأصول**، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

١٥٣- **الخواجوئي (١١٧٣هـ)**، محمد إسماعيل بن الحسين المازندراني، **الفوائد الرجاليّة**، تحقيق السيد مهدي الرجائي، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

١٥٤- **الخواجوئي (١١٧٣هـ)**، محمد إسماعيل بن الحسين المازندراني، **الرسائل الفقهيّة**، تحقيق: مهدي الرجائي، دار الكتب الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

١٥٥- **الخوانساري (١٣١٣هـ)**، محمد باقر الموسوي، **روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات**، إسماعيليان، قم، إيران، ١٣٩١هـ.

١٥٦- **الخوئي (١٤١٣هـ)**، أبو القاسم، **البيان في تفسير القرآن**، مج٥٠ من موسوعة الإمام الخوئي، مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي، [بدون رقم الطبعة ولا مكان ولا تاريخ].

١٥٧- **الخوئي (١٤١٣هـ)**، أبو القاسم، **معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة**، نشر مدينة العلم آية الله العظمى الخوئي، قم، إيران، الطبعة الثالثة (عن بيروت)، ١٤٠٣هـ.

١٥٨- **الرازي (٣٢٧هـ)**، أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس بن المنذر التميمي الحنظلي، **الجرح والتعديل**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٥٢م.

١٥٩- **الفخر الرازي (٦٠٦هـ)**، محمد بن عمر بن الحسين، **المحصول في علم أصول الفقه**، دراسة وتحقيق: طه جابر فياض العلواني، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م.

١٦٠- **الرازي (ق ٦هـ)**، منتجب الدين، **فهرست أسماء علماء الشيعة ومصنّفيهم**، تحقيق عبدالعزيز الطباطبائي، مجمع الذخائر الإسلامية، إيران، ١٤٠٤هـ.

١٦١- **الراوندي (٥٧٣هـ)**، قطب الدين سعيد بن هبة الله، **قصص الأنبياء**، تحقيق:

غلام رضا عرفانيان اليزدي الخراساني، دار الهادي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

١٦٢ـ **الراوندي (٥٧٣هـ)**، قطب الدين سعيد بن هبة الله، **فقه القرآن**، نشر مكتبة المرعشي النجفي، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.

١٦٣ـ **رضوان طلب**، محمد رضا، **خبر الواحد مستنده وحجيّته**، ترجمة: قاسم المعدّل، دار الحق، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

١٦٤ـ **الشريف الرضي (٤٠٦هـ)**، أبو الحسن محمد بن الحسين بن موسى بن محمد، **خصائص الأئمة**، تحقيق وتعليق: محمد هادي الأميني، مجمع البحوث الإسلامية في الآستانة الرضويّة المقدّسة، مشهد، إيران، ١٤٠٦هـ.

١٦٥ـ **الزحيلي**، وهبة، **الوسيط في أصول الفقه الإسلامي**، نشر جامعة دمشق، سوريا، الطبعة السادسة، ١٤١٧هـ.

١٦٦ـ **الزراري (٣٦٨هـ)**، أبو غالب أحمد بن محمّد بن محمد بن سليمان بن الحسن بن الجهم بن بكير بن أعين الشيباني الكوفي البغدادي، **رسالة أبي غالب الزراري**، تحقيق: محمد رضا الجلالي، مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

١٦٧ـ **زرزور**، عدنان محمّد، **السنّة النبويّة وعلومها بين أهل السنّة والشيعة الإماميّة، مدخل ومقارنات**، دار الإعلام، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.

١٦٨ـ **الزركشي (٧٩٤هـ)**، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، الطبعة الأولى، ١٩٥٧م.

١٦٩ـ **الزركلي**، خير الدين، **الأعلام**، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، الطبعة الثالثة، [بدون مشخّصات].

١٧٠ـ **زرندي**، أبو الفضل مير محمدي، **بحوث في تاريخ القرآن وعلومه**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الأولى المحقّقة، ١٤٢٠هـ.

١٧١ـ **دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت** عليهم السلام، **موسوعة الفقه**

الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيتعليهم السلام، نشر المؤسّسة، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

١٧٢ـ **الداوري**، مسلم، **أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق**، بقلم محمد علي علي صالح المعلّم، نشر المؤلّف، مطبعة نمونة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

١٧٣ـ **الدليمي**، طه حامد، **هذا هو الكافي للكليني**، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.

١٧٤ـ **الدمشقي (٨٤٢هـ)**، شمس الدين محمد بن عبد الله بن محمد القيسي، **توضيح المشتبه في ضبط أسماء الرواة وأنسابهم وألقابهم وكناهم**، حقّقه وعلّق عليه: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسّسة الرسالة، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.

١٧٥ـ **الذهبي (٧٤٨هـ)**، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الفكر [بدون مكان، ولا تاريخ، ولا رقم الطبعة].

١٧٦ـ **الذهبي (٧٤٨هـ)**، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، **الموقظة في علم مصطلح الحديث**، اعتنى به عبد الفتاح أبو غدّة، نشر مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

١٧٧ـ **الذهبي (٧٤٨هـ)**، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، **سِيَر أعلام النبلاء**، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة السابعة، ١٩٩٠م.

١٧٨ـ **الذهبي (٧٤٨هـ)**، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، **كتاب تذكرة الحفّاظ**، دار الفكر العربي، [بدون مكان ولا تاريخ ولا رقم الطبعة].

١٧٩ـ **الذهبي (٧٤٨هـ)**، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، **الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستّة (مع حاشية سبط ابن العجمي)**، تقديم وتخريج وتعليق: محمد عوامة وأحمد محمد نمر الخطيب، دار القبلة للثقافة الإسلامية ومؤسّسة علوم القرآن، جدّة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

١٨٠ـ **الذهبي (٧٤٨هـ)**، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، **تاريخ الإسلام**، تحقيق:

عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

١٨١ـ **السّاعدي**، حسين، **الضعفاء من رجال الحديث**، دار الحديث، الطبعة ١، ١٤٢٦هـ.

١٨٢ـ **السبحاني**، جعفر، **كلّيات في علم الرجال**، مركز مديريت حوزه علمية قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ.

١٨٣ـ **السبحاني**، جعفر، **الحديث النبوي بين الرواية والدراية**، مؤسّسة الإمام الصادق، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

١٨٤ـ **السبحاني**، جعفر، **البدعة مفهومها حدّها وآثارها**، مؤسّسة الإمام الصادق، قم، إيران، ١٤١٦هـ.

١٨٥ـ **السبكي (٧٧١هـ)**، عبدالوهاب بن علي، **طبقات الشافعية الكبرى**، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٣٦٩هـ.

١٨٦ـ **السرخسي (٤٩٠هـ)**، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل، **أصول الفقه**، تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

١٨٧ـ **سزكين**، فؤاد، **تاريخ التراث العربي**.

١٨٨ـ **السعدني**، محمّد عبد الحليم محمود، **دراسة الطرق المستخدمة فى كشف تزوير المخطوطات والوثائق الورقية طبقاً لطرق تزويرها تطبيقاً على أحد النماذج المختارة**، إشراف كلّ من: أ.د. حسام الدين عبد الحميد محمود، د.مصطفى عطية عبد الجواد؛ د.عبد اللطيف عبداللطيف حسن، نشر عام ٢٠٠٩م.

١٨٩ـ **السمعاني (٥٦٢هـ)**، أبو سعيد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي، **أدب الإملاء والاستملاء**، شرح ومراجعة: سعيد محمد اللحام، إشراف: مكتب الدراسات والبحوث العربية والإسلامية، نشر دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.

١٩٠ـ **السمعاني (٥٦٢هـ)**، أبو سعيد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي، **الأنساب**، تقديم وتعليق: عبد الله عمر البارودي، دار الجنان، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.

١٩١ـ **السند**، محمد، **بحوث في مباني علم الرجال**، بقلم محمد صالح التبريزي، مؤسسة انتشارات عصر ظهور، قم، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

١٩٢ـ **السيستاني**، محمد رضا، **وسائل الإنجاب الصناعية دراسة فقهية**، دار المؤرّخ العربي، الطبعة ١، ١٤٢٥هـ.

١٩٣ـ **السيوطي (٩١١هـ)**، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد جلال الدين، **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**، تحقيق: أحمد عمر هاشم، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ١٩٨٩م.

١٩٤ـ **السيوطي (٩١١هـ)**، عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد جلال الدين، **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق: سعيد مندوب، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

١٩٥ـ **شاكر**، أحمد محمّد، الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث، مكتبة تعز، بغداد، الطبعة الثانية.

١٩٦ـ **شاكر**، عبد الصمد، **نظرة عابرة إلى الصحاح الستّة** [بدون مشخصات].

١٩٧ـ **الشايجي والسيد نوح**، عبد الرزاق بن خليفة والسيد محمد، **مناهج المحدّثين في رواية الحديث بالمعنى**، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

١٩٨ـ **الشافعي (٢٠٤هـ)**، محمد بن إدريس، **الرسالة**، شرح وتعليق: الدكتور عبدالفتّاح كبّارة، دار النفائس، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

١٩٩ـ **الشافعي (٢٠٤هـ)**، محمد بن إدريس، **اختلاف الحديث** [بدون مشخصات].

٢٠٠ـ **الشعراني، (١٣٩٣هـ)**، أبو الحسن، **المدخل إلى عذب المنهل**، إعداد: رضا أستادي، الأمانة العامة للمؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ

الأنصاري، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

٢٠١ـ **الشهرزوري (٦٤٣هـ)**، أبو عمرو عثمان بن عبدالرحمن المعروف بابن الصلاح، **علوم الحديث،** تحقيق وشرح: نور الدين عتر، دار الفكر ودار الفكر المعاصر، بيروت ودمشق، الطبعة الثالثة المعادة، ١٩٩٨م.

٢٠٢ـ **الشهيد الثاني** (٩٦٥هـ)، زين الدين الجبعي العاملي، **الرعاية لحال البداية في علم الدراية،** مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، قسم إحياء التراث الإسلامي، بوستان كتاب، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٢٠٣ـ **الشوشتري** (١٠١٩هـ)، القاضي نور الدين، **مجالس المؤمنين،** كتابفروشي إسلامي، طهران، إيران، ١٩٨٦م.

٢٠٤ـ **الشوكاني** (١٢٥٠هـ)، محمد بن علي بن محمد، **نيل الأوطار من أحاديث سيّد الأخيار شرح منتقى الأخبار،** دار الجيل، لبنان، ١٩٧٣م.

٢٠٥ـ **الشيرازي** (٤٧٦هـ)، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف، **اللمع في أصول الفقه،** تحقيق: محيي الدين ديب مستو ويوسف علي بديوي، دار ابن كثير، دمشق وبيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٢م.

٢٠٦ـ **الشيرازي (١٢٩٣هـ)**، مهدي الكجوري، **الفوائد الرجاليّة،** تحقيق: محمد كاظم رحمان ستايش، دار الحديث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٢٠٧ـ **الصادقي الطهراني،** محمد، **الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن والسنّة،** انتشارات فرهنكي اسلامي، أوفست عن طبعة دار التراث الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.

٢٠٨ـ **الصادقي الطهراني،** محمد، **تبصرة الفقهاء بين الكتاب والسنّة، على تبصرة المتعلّمين،** انتشارات فرهنكي إسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٢٠٩ـ **الصادقي الطهراني،** محمد، **أصول الاستنباط بين الكتاب والسنّة،** انتشارات فرهنكي إسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٢١٠ـ **الصالح** (١٩٨٦م)، صبحي، **علوم الحديث ومصطلحه عرض ودراسة**، منشورات الشريف الرضي، قم، إيران، أوفست عن طبعة دمشق عام ١٩٥٩م، الطبعة الخامسة، ١٩٨٤م.

٢١١ـ **الصانعي**، يوسف، **الولاية**، تعريب: لجنة الهدى، دار الروضة، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٢١٢ـ **صباح**، عبد الكريم إسماعيل، **الحديث الصحيح ومنهج علماء المسلمين في التصحيح**، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع وشركة الرياض للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

٢١٣ـ **الصدر الكاظمي** (١٣٥٤هـ)، حسن، **نهاية الدراية شرح الوجيزة للشيخ البهائي**، تحقيق الشيخ ماجد الغرباوي، نشر مشعر، إيران، [بدون رقم الطبعة ولا التاريخ].

٢١٤ـ **الصدر الكاظمي** (١٣٥٤هـ)، حسن، **الشيعة وفنون الإسلام**، مطبوعات النجاح، القاهرة، مصر، الطبعة الرابعة، ١٩٧٦م.

٢١٥ـ **الصدر** (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، **بحوث في علم الأصول**، بقلم محمود الهاشمي، مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٧هـ.

٢١٦ـ **الصدر**، محمد محمّد صادق، **تاريخ الغيبة الصغرى**.

٢١٧ـ **الصدوق الأوّل** (٣٢٩هـ)، أبو الحسن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، **الإمامة والتبصرة من الحيرة**، تحقيق ونشر: مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.

٢١٨ـ **الصدوق** (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، **التوحيد**، تصحيح وتعليق: هاشم الحسيني الطهراني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران [بدون تاريخ ولا رقم الطبعة].

٢١٩ـ **الصدوق** (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، **ثواب الأعمال وعقاب الأعمال**، منشورات الرضي، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٨٩م.

٢٢٠ـ **الصدوق (٣٨١هـ)**، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، **الأمالي**، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية في مؤسّسة البعثة، نشر مؤسّسة البعثة، طهران، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٢٢١ـ **الصدوق (٣٨١هـ)**، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، **كتاب الخصال**، تحقيق: علي أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية، قم، إيران، ١٤٠٣هـ.

٢٢٢ـ **الصدوق (٣٨١هـ)**، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، **علل الشرائع**، المكتبة الحيدرية، النجف، العراق، ١٩٦٦م.

٢٢٣ـ **الصدوق (٣٨١هـ)**، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، **عيون أخبار الرضا**عليه السلام، تحقيق: الشيخ حسين الأعلمي، مؤسّسة الأعلمي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.

٢٢٤ـ **الصدوق (٣٨١هـ)**، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، **معاني الأخبار**، تصحيح: علي أكبر غفاري، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، ١٩٨٢م.

٢٢٥ـ **الصدوق (٣٨١هـ)**، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، **كمال الدين وتمام النعمة**، تحقيق علي أكبر غفّاري، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الرابعة، ١٤٢٢هـ.

٢٢٦ـ **الصدوق (٣٨١هـ)**، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، **كتاب من لا يحضره الفقيه**، صحّحه وعلّق عليه: علي أكبر غفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.

٢٢٧ـ **صدر المتألّهين الشيرازي (١٠٥٠هـ)**، صدر الدين محمد بن إبراهيم القوامي، **شرح أصول الكافي**، تصحيح وتحقيق: محمد خواجوئي وعلي عابدي الشاهرودي، مؤسّسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، طهران، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

٢٢٨ـ **الصفّار** (٢٩٠هـ)، أبو جعفر محمد بن الحسن بن فروخ القمّي، **بصائر الدرجات في فضائل آل محمد**عليهم السلام، تصحيح وتعليق: محسن كوچه باغي التبريزي، نشر مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، إيران، ١٤٠٤هـ.

٢٢٩ـ **الصفدي** (٧٦٤هـ)، صلاح الدين خليل بن أيبك، **كتاب الوافي بالوفيات**، باعتناء محمد المحجري، دار النشر فرانـز رشتايز شتوتغارت، مطابع دار صادر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية [بدون تاريخ].

٢٣٠ـ **الطباطبائي [السيد المجاهد]** (١٢٤٢هـ)، محمد، **مفاتيح الأصول**، حجري، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، [بدون مشخصات أخرى].

٢٣١ـ **الطبراني** (٣٦٠هـ)، أبو القاسم سليمان بن أحمد، **المعجم الأوسط**، دار الحرمين، ١٩٩٥م.

٢٣٢ـ **الطبراني** (٣٦٠هـ)، أبو القاسم سليمان بن أحمد، **مسند الشاميين**، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م.

٢٣٣ـ **الطبراني** (٣٦٠هـ)، أبو القاسم سليمان بن أحمد، **المعجم الكبير**، تحقيق وتخريج: حمدي عبد المجيد السلفي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية.

٢٣٤ـ **الطبرسي** (ق ٦هـ)، أبو منصـور أحمـد بن علي بن أبـي طالـب، **الاحتجـاج**، انتشارات أسوة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٢٣٥ـ **الطبرسي** (ق٦هـ)، أبو علي الفضل بن الحسـن، **إعلام الورى بأعلام الهـدى**، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيتعليهم السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٢٣٦ـ **الطبرسي** (ق ٦هـ)، أمين الإسلام أبو علي الفضل بن الحسن، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م.

٢٣٧ـ **الطبري** (ق ٥هـ)، أبو جعفر محمد بن جرير بن رستم الطبري الصغير، **دلائل الإمامة**، تحقيق ونشر: مؤسّسة البعثة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٢٣٨ـ **الطبلبي**، شكيب بن بديرة، **أطوار الاجتهاد ومناهجه** [بدون مشخصات].

٢٣٩ـ **الطهراني (١٣٨٩هـ)**، محمد محسن آغا بزرك، **مصفى المقال في مصنّفي علم الرجال**، تصحيح ونشر: أحمد منـزوي، چابخانه دولتي إيران، الطبعة الأولى، ١٩٥٩م.

٢٤٠ـ **الطهراني (١٣٨٩هـ)**، محمد محسن الرازي آغا بزرك، **طبقات أعلام الشيعة**، مؤسسة إسماعيليان، الطبعة ٢.

٢٤١ـ **الطهراني (١٣٨٩هـ)**، محمد محسن آغا بزرك، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، نشر مطبعة بنك ملّي إيران، إيران، الطبعة الأولى، ١٣٨٩هـ، ودار الأضواء، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣م.

٢٤٢ـ **الطوسي (٤٦٠هـ)**، محمد بن الحسن، **العدّة في أصول الفقه**، تحقيق محمد رضا الأنصاري القمي، مطبعة ستارة، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٢٤٣ـ **الطوسي (٤٦٠هـ)**، محمد بن الحسن، **الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد**، نشر مكتبة جامع چهلستون، طهران، إيران، ١٤٠٠هـ.

٢٤٤ـ **الطوسي (٤٦٠هـ)**، محمد بن الحسن، **المبسوط في فقه الإماميّة**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٢٤٥ـ **الطوسي (٤٦٠هـ)**، محمد بن الحسن، **فهرست كتب الشيعة وأصولهم وأسماء المصنّفين وأصحاب الأصول**، تحقيق السيد عبدالعزيز الطباطبائي، مكتبة المحقّق الطباطبائي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٢٤٦ـ **الطوسي (٤٦٠هـ)**، محمد بن الحسن، **اختيار معرفة الرجال لأبي عمرو الكشّي**، تحقيق وتصحيح: محمد تقي فاضل الميبدي والسيّد أبو الفضل موسويان، مؤسسة الطباعة والنشر، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

٢٤٧ـ **الطوسي (٤٦٠هـ)**، محمد بن الحسن، **كتاب الخلاف**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الخامسة، ١٤١٨هـ.

٢٤٨- **الطوسي** (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، **التبيان في تفسير القرآن**، تحقيق وتصحيح: أحمد حبيب قصير العاملي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان [بدون تاريخ ورقم الطبعة].

٢٤٩- **الطوسي** (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، **الاستبصار فيما اختلف من الأخبار**، دار الكتب الإسلامية، طهران، إيران، الطبعة الثالثة، ١٣٩٠هـ.

٢٥٠- **الطوسي** (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، **تهذيب الأحكام**، دار الكتب الإسلامية، طهران، إيران، الطبعة الثالثة، ١٣٩٠هـ.

٢٥١- **الطوسي** (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، **كتاب الغيبة**، تحقيق الشيخ عباد الله الطهراني والشيخ علي أحمد ناصح، مؤسسة المعارف الإسلاميّة، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

٢٥٢- **الطوسي** (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، **الأمالي**، تحقيق: قسم الدراسات والنشر في مؤسّسة البعثة، نشر: دار الثقافة، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٢٥٣- **الطوسي** (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، **الرجال**، تحقيق: جواد القيّومي الإصفهاني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٢٥٤- **ظهير**، إحسان إلهي ظهير، **بين الشيعة وأهل السنّة**.

٢٥٥- **عابدي**، أحمد، **كرّاس الحديث الشريف**، كليّة أصول الدين، قم، إيران.

٢٥٦- **العاملي** (٩٨٤هـ)، الحسين بن عبدالصمد، **وصول الأخيار إلى أصول الأخبار**، ضمن سلسلة رسائل في دراية الحديث، مج١، إعداد أبو الفضل حافظيان البابلي، دار الحديث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٢٥٧- **العاملي** (١٠٠٩هـ)، السيد السند محمد بن علي الموسوي، **مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام**، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

٢٥٨ـ **العبد اللطيف**، عبد العزيز بن محمّد بن إبراهيم، **ضوابط الجرح والتعديل**، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الثانية.

٢٥٩ـ **عتر**، نور الدين، **منهج النقد في علوم الحديث**، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثالثة، ١٩٨٠م.

٢٦٠ـ **العجلي الكوفي (٢٦١هـ)، معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء وذكر مذاهبهم وأخبارهم**، بترتيب الإمامين: الهيثمي والسبكي، مع زيادات: ابن حجر العسقلاني، دراسة وتحقيق: عبد العليم عبد العظيم البستوي، نشر مكتبة الدار بالمدينة المنوّرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.

٢٦١ـ **العراقي (٨٠٦هـ)**، زين الدين عبد الرحيم بن الحسين، **التقييد والإيضاح لما أطلق وأغلق من مقدّمة ابن الصلاح**، تحقيق : عبد الرحمن محمد عثمان، نشر: دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٧٠م.

٢٦٢ـ **عرفانيان**، غلام رضا، **مشايخ الثقات: ابن أبي عمير، صفوان بن يحيى، ابن أبي نصر البزنطي**، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة ٣، ١٤١٩هـ.

٢٦٣ـ **العسكري**، مرتضى، **عبدالله بن سبأ وأساطير أخرى**، المجمع العلمي الإسلامي، الطبعة ١، ١٤١٧هـ.

٢٦٤ـ **العسكري**، مرتضى، **القرآن الكريم وروايات المدرستين**، ١٤٢٠هـ.

٢٦٥ـ العسكري، مرتضى، **ولاية الإمام علي في الكتاب والسنّة**.

٢٦٦ـ **العسكري**، مرتضى، **معالم المدرستين**، المجمع العلمي الإسلامي، توزيع مؤسسة البعثة، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٩٢م.

٢٦٧ـ **العسقلاني (٨٥٢هـ)**، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، **لسان الميزان**، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

٢٦٨ـ **العسقلاني (٨٥٢هـ)**، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، **الصواعق المحرقة في الردّ على أهل البدع والزندقة**.

٢٦٩- **العسقلاني** (٨٥٢هـ)، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، **شرح النخبة**.

٢٧٠- **العسقلاني** (٨٥٢هـ)، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، **قوّة الحجاج في عموم المغفرة للحجّاج**.

٢٧١- **العسقلاني** (٨٥٢هـ)، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، **تغليق التعليق**، تحقيق: سعيد عبد الرحمن موسى القزقي، المكتب الإسلامي ودار عمان، لبنان والأردن، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

٢٧٢- **العسقلاني** (٨٥٢هـ)، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، **تقريب التهذيب**، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م.

٢٧٣- **العسقلاني** (٨٥٢هـ)، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، **نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر**، (مدرج في كتاب سبل السلام للصنعاني)، دار العلوم، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٦٠م.

٢٧٤- **العسقلاني** (٨٥٢هـ)، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، **هدى الساري** (**مقدّمة فتح الباري**)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.

٢٧٥- **العسقلاني** (٨٥٢هـ)، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، **الإصابة في تمييز الصحابة**، تحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

٢٧٦- **العسقلاني** (٨٥٢هـ)، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية.

٢٧٧- **العسقلاني** (٨٥٢هـ)، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، **تهذيب التهذيب**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى،

١٩٨٤م.

٢٧٨ـ **العظيم آبادي (١٣٢٩هـ)**، أبو الطيّب محمد شمس الحقّ، **عون المعبود شرح سنن أبي داوود**، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م.

٢٧٩ـ **العقيلي (٣٢٢هـ)**، أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد المكي، **الضعفاء الكبير**، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م.

٢٨٠ـ **العلواني**، إيمان صالح، **مصادر التلقّي وأصول الاستدلال العقدية عند الإماميّة الإثني عشريّة**، عرض ونقد، دار التدمريّة، المملكة العربيّة السعودية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.

٢٨١ـ **العلوي العاملي (ق ١١هـ)**، أحمد بن زين العابدين، **مناهج الأخبار في شرح الاستبصار**، حجري، [بدون تحديد مكان ولا زمان].

٢٨٢ـ **العلوي الحسيني الحضرمي (١٣٥٠هـ)**، محمّد بن عقيل بن عبد الله بن يحيى، **العتب الجميل على أهل الجرح والتعديل**، تحقيق وتعليق: حسن بن علي السقاف، دار الإمام النووي، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٢٨٣ـ **العلياري التبريزي (١٣٢٧هـ)**، الملا علي، **بهجة الآمال في شرح زبدة المقال**، بنياد فرهنك إسلامي، إيران [بدون مشخّصات].

٢٨٤ـ **العمري**، محمد علي قاسم، **دراسات في منهج النقد عند المحدّثين**، دار النفائس، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

٢٨٥ـ **العمري**، أكرم ضياء، **بحوث في تاريخ السنّة المشرّفة**، مكتبة العلوم والحكم، ١٤١٥هـ.

٢٨٦ـ **العمري**، انتصار، **المخطوط العربي بين الوصف والتحليل**.

٢٨٧ـ **العيّاشي (٣٢٠هـ)**، محمد بن مسعود بن عيّاش السلّمي، **كتاب التفسير**، تحقيق: هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران، إيران.

٢٨٨ـ **الغريفي**، محيي الدين الموسوي، **قواعد الحديث**، مكتبة المفيد، قم، إيران، الطبعة الأولى، [بدون تاريخ].

٢٨٩ـ **الغزالي (٥٠٥هـ)**، أبو حامد محمد بن محمد، **المستصفى من علم الأصول**، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، لبنان، [بدون تاريخ].

٢٩٠ـ **الغفّار**، عبدالرسول، **الكليني والكافي**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

٢٩١ـ **الفارسي (٥٢٩هـ)**، عبد الغافر بن إسماعيل النيسابوري، **السياق بذيل تاريخ نيسابور**.

٢٩٢ـ **الفرماوي**، عمر محمّد عبدالمنعم، **أصول الرواية عند الشيعة الإماميّة، عرض ونقد**، مكتبة الإيمان، مصر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

٢٩٣ـ **الفضلي**، عبدالهادي، **دروس في أصول فقه الإمامية**، مؤسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٢٩٤ـ **الفضلي**، عبدالهادي، **أصول علم الرجال**، مؤسّسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة ٣، ١٤٢٠هـ.

٢٩٥ـ **الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط، الحديث النبوي وعلومه**، فهرس مخطوطات الحديث الشريف وعلومه في مكتبة الملك عبد العزيز بالمدينة المنوّرة.

٢٩٦ـ **الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ)**، محمد محسن، **الأصول الأصيلة**، دار إحياء الإحياء، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ.

٢٩٧ـ **الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ)**، محمد محسن، **الحقّ المبين في تحقيق كيفيّة التفقّه في الدين**، مطبوع ملحق لكتاب الأصول الأصيلة، دار إحياء الإحياء، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ.

٢٩٨ـ **الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ)**، محمد محسن، **الوافي**، نشر مكتبة أمير المؤمنين عليه السلام

العامّة، إصفهان، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

٢٩٩ـ **القاري** (١٠١٤هـ)، الملا علي، **شرح مسند أبي حنيفة**، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

٣٠٠ـ **القاسمي** (١٣٣٢هـ)، محمد جمال الدين، **قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان [بدون رقم الطبعة ولا التاريخ].

٣٠١ـ **القزويني** (١٠٨٩هـ)، المولى خليل بن غازي، **الشافي في شرح الكافي**، دار الحديث، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ، تقديم وتحقيق: درايتي.

٣٠٢ـ **القسطلاني** (٩٢٣هـ)، شهاب الدين أحمد بن محمد الخطيب، **إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري**، نشر المطبعة الأميريّة، بولاق، ١٣٢٣هـ.

٣٠٣ـ **القشيري النيسابوري** (٢٦١هـ)، أبو الحسين مسلم بن الحجّاج بن مسلم، **الجامع الصحيح**، دار الفكر، بيروت.

٣٠٤ـ **القفاري، أصول مذهب الشيعة الإماميّة الاثني عشريّة.**

٣٠٥ـ **القمّي**، عباس، **هدية الأحباب.**

٣٠٦ـ **القمّي** (ق ٣ ـ ٤هـ)، أبو الحسن علي بن إبراهيم، **تفسير القمّي**، تصحيح وتعليق وتقديم: السيد طيّب الموسوي الجزائري، مؤسسة دار الكتاب، قم، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٨٨م.

٣٠٧ـ **القهبائي**، عناية الله، **مجمع الرجال**، تصحيح: ضياء الدين الإصفهاني، نشر: إسماعيليان، إيران.

٣٠٨ـ **كاشف الغطاء** (١٢٢٨هـ)، جعفر، **كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغرّاء**، تحقيق مكتب الإعلام الإسلامي، فرع خراسان، قسم إحياء التراث، نشر مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٣٠٩ـ **كاشف الغطاء** (١٢٢٨هـ)، جعفر، **الحق المبين في تصويب رأي المجتهدين وتخطئة الأخباريين**، تحقيق: السيد محمد كاظم الروحاني، ضمن سلسلة كَنجينه

بهارستان (فقه وأصول)، وزارة الثقافة الإسلامية، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

٣١٠ـ **كاشف الغطاء (١٣٧٣هـ)**، محمد حسين، **أصل الشيعة وأصولها**، تحقيق: علاء آل جعفر، نشر مؤسّسة الإمام علي.

٣١١ـ **الكاظمي (١٢٥٦هـ)**، عبدالنبي، **تكملة الرجال**، تحقيق وتقديم: السيّد محمد صادق بحر العلوم، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، العراق [بدون تاريخ ولا رقم الطبعة].

٣١٢ـ **الكاظمي (١٢٣٧هـ)**، أسد الله التستري، **كشف القناع عن وجوه حجيّة الإجماع**، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، حجري، [بدون مكان، ولا تاريخ، ولا رقم الطبعة].

٣١٣ـ **الكراجكي (٤٤٩هـ)**، محمد بن علي بن عثمان، **كنـز الفوائد**، تحقيق: الشيخ عبدالله نعمة، دار الذخائر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

٣١٤ـ **الكراجكي (٤٤٩هـ)**، محمد بن علي بن عثمان، **الاستنصار في النصّ على الأئمّة الأطهار**، دار الاضواء، لبنان.

٣١٥ـ **كردي**، إسماعيل، **نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث**، دار الأوائل للنشر والتوزيع والخدمات الطباعية، سوريا، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

٣١٦ـ **الكردي**، محمد طاهر، **تاريخ القرآن الكريم**، طبع مصطفى محمد يغمور بمكّة، بمطبعة الفتح، جدّة، ١٩٤٦م.

٣١٧ـ **الكركي (١٠٧٦هـ)**، الحسين بن شهاب الدين، **هداية الأبرار إلى طريق الأئمة الأطهار**، أشرف على مقابلته وتصحيحه وقدّم لـه: رؤوف جمال الدين، [بدون مشخّصات].

٣١٨ـ **الكشميري**، أبو علي، **فيض الباري على صحيح البخاري**.

٣١٩ـ **الكلباسي (١٣٥٦هـ)**، أبو الهدى، **سماء المقال في علم الرجال**، تحقيق: السيد محمد الحسيني القزويني، مؤسّسة ولي العصر للدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى،

١٤١٩هـ.

٣٢٠ـ **الكلباسي**، محمد بن محمد إبراهيم، **الرسائل الرجالية**، تحقيق: محمد حسين الدرايتي، دار الحديث، الطبعة ٢، ١٤٢٨هـ.

٣٢١ـ **الكلپايكاني (١٤١٤هـ)**، محمد رضا، **نتائج الأفكار في نجاسة الكفار**، بقلم: علي الكريمي الجهرمي، دار القرآن الكريم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٣٢٢ـ **الكليني الرازي (٣٢٩هـ)**، محمّد بن يعقوب، **الكافي**، تصحيح: علي أكبر غفّاري، دار الكتب الإسلامية، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م. وأيضاً طبعة دار الحديث في إيران.

٣٢٣ـ **كني (١٣٠٦هـ)**، ملا علي، **توضيح المقال في علم الرجال**، تحقيق: محمد حسين مولوي، دار الحديث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٣٢٤ـ **الكوراني**، علي، **ألف سؤال وإشكال**، دار الهدى للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٣٢٥ـ **المارديني (٧٤٥هـ)**، علاء الدين بن علي بن عثمان المشتهر بابن التركماني، **الجوهر النقي**، دار الفكر، بيروت، لبنان.

٣٢٦ـ **المازندراني (١٠٨١هـ)**، المولى محمد صالح، **شرح أصول الكافي**، ضبط وتصحيح: السيد علي عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

٣٢٧ـ **المالكي**، حسن بن فرحان، **الصحبة والصحابة بين الإطلاق اللغوي والتخصيص الشرعي**، [بدون مشخّصات].

٣٢٨ـ **المالكي**، حسن بن فرحان، **نحو إنقاذ التاريخ الإسلامي، قراءة نقدية لنماذج من الأعمال والدراسات الجامعيّة**، مؤسّسة اليمامة الصحفيّة، المملكة العربية السعودية، ١٤١٨هـ.

٣٢٩ـ **المامقاني (١٣٥١هـ)**، عبدالله، **تنقيح المقال في علم الرجال**، حجري، [بدون

مشخّصات].

٣٣٠ـ **المامقاني (١٣٥١هـ)**، عبدالله، **مقباس الهداية في علم الدراية**، تحقيق: الشيخ محمد رضا المامقاني، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة المحقّقة الأولى، ١٤١١هـ.

٣٣١ـ **محمد**، يحيى، **مشكلة الحديث**، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

٣٣٢ـ **المجلسي (١١١١هـ)**، محمد باقر، **مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول**، دار الكتب الإسلامية، طهران، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٨٤م.

٣٣٣ـ **المجلسي (١١١١هـ)**، محمد باقر، **بحار الأنوار الجامعة لدرر الأئمة الأطهار**، مؤسّسة الوفاء، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣هـ.

٣٣٤ـ **المجلسي الأوّل (١٠٧٠هـ)**، محمد تقي، **لوامع صاحبقراني**، مؤسّسة مطبوعاتي اسماعيليان، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.

٣٣٥ـ **المجلسي الأوّل (١٠٧٠هـ)**، محمد تقي، **روضة المتّقين في شرح من لا يحضره الفقيه**، بنياد فرهنك إسلامي حاج محمد حسين، ١٣٩٩هـ.

٣٣٦ـ **مجموعة من الباحثين، دائرة المعارف الإسلاميّة (للمستشرقين)**.

٣٣٧ـ **مجموعة من الباحثين، سؤال التقريب بين المذاهب أوراق جادّة**، سلسلة كتاب نصوص معاصرة، إعداد وتقديم: حيدر حب الله، دار الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، عام ٢٠١٠م (مقال: جعفر نكونام، التراث الحديثي عند السنّة والشيعة).

٣٣٨ـ **مجموعة من الباحثين، الموسوعة الفقهية**، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.

٣٣٩ـ **محسني القندهاري**، محمد آصف، **بحوث في علم الرجال**، قم، إيران، الطبعة الرابعة، ١٤٢١هـ.

٣٤٠ـ **المرتضى (٤٣٦هـ)**، أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن إبراهيم الموسوي البغدادي، **رسائل الشريف المرتضى**، إعداد السيد مهدي الرجائي، تقديم وإشراف: السيد أحمد الحسيني، دار القرآن الكريم، إيران، ١٤٠٥هـ.

٣٤١ـ **المرتضى (٤٣٦هـ)**، أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن إبراهيم الموسوي البغدادي، **الشافي في الإمامة**، حقّقه وعلّق عليه: عبد الزهراء الحسيني الخطيب، راجعه: فاضل الميلاني، نشر مؤسّسة الصادق، طهران، إيران، ١٤١٠هـ.

٣٤٢ـ **المزّي (٧٤٢هـ)**، جمال الدين أبو الحجاج يوسف، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، ١٩٨٥م.

٣٤٣ـ **مدرّسي طباطبائي**، حسين، (مكتب در فرايند تكامل) **تطوّر المباني الفكريّة للتشيّع في القرون الثلاثة الأولى**، ترجمة الدكتور فخري مشكور، نشر نور وحي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٣٤٤ـ **المسبّح الهجري**، وجيه بن محمّد، **تذكرة المحدّثين بمؤتلف حديث المسلمين**، مؤسّسة أم القرى للتحقيق والنشر، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.

٣٤٥ـ **المسبّح الهجري**، وجيه بن محمّد، **نضرة الأيّام في مؤتلف روايات فرق الإسلام**، مؤسّسة أم القرى للتحقيق والنشر ودار الصفوة، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.

٣٤٦ـ **المسعودي (٣٤٥هـ)**، أبو الحسن علي بن عبد الله بن الحسين، **التنبيه والإشراف**.

٣٤٧ـ **المشكيني (١٣٥٨هـ)**، الميرزا أبو الحسن، **وجيزة في علم الرجال**، تحقيق: زهير الأعرجي، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.

٣٤٨ـ **المشوخي**، عابد سليمان، **التزوير والانتحال في المخطوطات العربية**، نشر أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، المملكة العربية السعوديّة، ٢٠٠١م.

٣٤٩ـ **المطيري**، حاكم عبيسان، **تاريخ تدوين السنّة وشبهات المستشرقين**، مجلس النشر

العلمي ولجنة التأليف والتعريب والنشر، جامعة الكويت، الكويت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

٣٥٠- **المظفر (١٣٧٥هـ)**، محمد حسن، **دلائل الصدق لنهج الحق**، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٣٥١- **المظفر (١٣٧٥هـ)**، محمد حسن، **الإفصاح عن أحوال رواة الصحاح**، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

٣٥٢- **مغلطاي (٧٦٢هـ)**، علاء الدين مغلطاي بن قليج بن عبد الله البكچري الحنفي، **إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، تحقيق: عادل بن محمد وأسام بن إبراهيم، نشر الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، مصر.

٣٥٣- **مغنية (١٩٧٩م)**، محمد جواد، **التفسير الكاشف**، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، ١٩٩٠م.

٣٥٤- **المفيد (٤١٣هـ)**، محمد بن محمد بن النعمان، **المسائل السروية**، سلسلة المصنّفات ٧، دار المفيد، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.

٣٥٥- **المفيد (٤١٣هـ)**، محمد بن محمد بن النعمان، **خلاصة الإيجاز**، تحقيق: علي أكبر زماني نجاد، دار المفيد، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.

٣٥٦- **المفيد (٤١٣هـ)**، محمد بن محمد بن النعمان، **ذبائح أهل الكتاب**، تحقيق: مهدي نجف، دار المفيد، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.

٣٥٧- **المفيد (٤١٣هـ)**، محمد بن محمد بن النعمان، **مسألة في الإرادة**، دار المفيد، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.

٣٥٨- **المفيد (٤١٣هـ)**، محمد بن محمد بن النعمان، **كتاب المزار**، تحقيق: محمد باقر الأبطحي.

٣٥٩- **المفيد (٤١٣هـ)**، محمد بن محمد بن النعمان، **تصحيح اعتقادات الإمامية**، مج ٥ من سلسلة المصنّفات، دار المفيد، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.

٣٦٠ـ **المفيد (٤١٣هـ)**، محمد بن محمد بن النعمان التلعكبري البغدادي، **الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد**، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٣٦١ـ **المفيد (٤١٣هـ)**، محمد بن محمد بن النعمان التلعكبري البغدادي، **الأمالي**، تحقيق: الحسين استاد ولي وعلي أكبر غفاري، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.

٣٦٢ـ **المفيد (٤١٣هـ)**، محمد بن محمد بن النعمان التلعكبري البغدادي، **النكت الاعتقاديّة**، تحقيق: رضا مختاري، دار المفيد، الطبعة الثانية، ١٩٩٤م.

٣٦٣ـ **المفيد**، محمد بن محمد بن النعمان، **جوابات أهل الموصل والعدد والرؤية**، تحقيق: مهدي نجف، دار المفيد، الطبعة ٢، ١٤١٤هـ.

٣٦٤ـ **المقدسي (٥٠٧هـ)**، محمد بن طاهر أبو الفضل، **شروط الأئمّة الستة**، تحقيق عبد الفتاح أبو غدّة، مكتبة المطبوعات الإسلاميّة، ضمن ثلاث رسائل في علم الحديث، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م.

٣٦٥ـ **المناوي (١٠٣١هـ)**، محمد عبد الرؤوف، **فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير**، تصحيح وضبط: أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

٣٦٦ـ **الموسوي العاملي (١٠٦٨هـ)**، نور الدين، **الشواهد المكيّة**، مطبوع في ذيل الفوائد المدنية للإسترآبادي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٣٦٧ـ **الميرداماد (١٠٤١هـ)**، محمّد باقر، **الرواشح السماويّة**، تحقيق: نعمة الله الجليلي وغلام حسين قيصريّه ها، دار الحديث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٣٦٨ـ **الميلاني**، علي الحسيني، **نفحات الأزهار في خلاصة عبقات الأنوار**، مهر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٣٦٩ـ **الميلاني**، علي الحسيني، **الصحيحان في الميزان**، مركز الحقائق الاسلاميّة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.

٣٧٠ـ **الميلاني**، علي الحسيني، **استخراج المرام من استقصاء الإفحام**، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

٣٧١ـ **النائيني (١٠٨٢هـ)**، رفيع الدين محمّد بن حيدر، **الحاشية على أصول الكافي**، تحقيق: محمد حسين الدرايتي، دار الحديث، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٣٧٢ـ **النجاشي (٤٥٠هـ)**، أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد بن العباس الأسدي الكوفي، **الرجال**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الخامسة، ١٤١٦هـ.

٣٧٣ـ **النجمي**، محمد صادق، **أضواء على الصحيحين**، ترجمة: يحيى كمالي البحراني، نشر: مؤسّسة المعارف الإسلامية، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٣٧٤ـ **النراقي (١٣١٩هـ)**، أبو القاسم بن محمد، **شعب المقال في أحوال الرجال**، ديوان الانتشارات الدينية، يزد، إيران، ١٣٦٧هـ.

٣٧٥ـ **النصيرآبادي (١٣١٢هـ)**، علي محمد النقوي الهندي، **الجوهرة العزيزة في شرح الوجيزة**، سلسلة رسائل في دراية الحديث، مج٢، تحقيق: محمد البركة ونعمة الله الجليلي، دار الحديث، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

٣٧٦ـ **النعماني (٣٦٠هـ)**، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن جعفر الكاتب المعروف بابن أبي زينب، الغيبة، تحقيق: فارس حسون كريم، نشر أنوار الهدى، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٣٧٧ـ **النمازي الشاهرودي (١٤٠٥هـ)**، علي، **الأعلام الهادية الرفيعة في اعتبار الكتب الأربعة**، چابخانه خراسان، مشهد، إيران [بدون مشخصات].

٣٧٨ـ **النمازي الشاهرودي (١٤٠٥هـ)**، علي، **مستدركات علم رجال الحديث**، نشر: ابن المؤلّف، مطبعة شفق، طهران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٣٧٩ـ **النملة**، عبد الكريم بن علي بن محمد، **المهذب في علم أصول الفقه المقارن**، مكتبة الرشيد، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٣٨٠ـ **النوري (١٣٢٠هـ)**، حسين، **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ وما بعد.

٣٨١ـ **النووي (٦٧٦هـ)**، محيى الدين يحيى بن شرف بن مري الحزامي الحواربي الشافعي، **شرح صحيح مسلم**، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ١٩٨٧م.

٣٨٢ـ **الحاكم النيسابوري (٤٠٥هـ)**، أبو عبد الله محمد بن عبد الله، **المستدرك على الصحيحين**، إشراف: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

٣٨٣ـ **الهرساوي**، حسين غيب غلامي، **الإمام البخاري وفقه أهل العراق، دراسة في موقف البخاري من فقه أبي حنيفة**، دار الاعتصام، بيروت ولندن، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٣٨٤ـ **الهندي**، رحمة الله بن خليل الرحمن، **إظهار الحقّ**.

٣٨٥ـ **الهيثمي (٨٠٧هـ)**، نور الدين علي بن أبي بكر، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٨٨م.

٣٨٦ـ **يعقوب**، أحمد حسين، **نظريّة عدالة الصحابة والمرجعيّة السياسيّة في الإسلام (رأي الشيعة ـ رأي السنّة ـ رأي الشرع)**، نشر مؤسّسة أنصاريان، إيران، ١٤١٣هـ.

المصادر والمراجع الفارسية:

٣٨٧ـ **البرقعي (١٩٩٠م)**، أبو الفضل بن الرضا، **عرض أخبار أصول بر قرآن وعقول**، الطبعة الثانية [بدون أيّ مشخصات].

٣٨٨ـ **حسيني طباطبائي**، مصطفى، **نقد مصادر حديث** [بدون مشخصات].

٣٨٩ـ **جديدي نجاد**، محمد رضا، **دانش رجال از ديدكاه أهل سنّت**، دار الحديث، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٣٩٠ـ **الطهراني**، محمد حسين الحسيني، **ولايت فقيه در حكومت اسلامي**.

٣٩١ـ **القزويني (١٠٨٩هـ)**، الخليل بن غازي، **الصافي في شرح الكافي**.

٣٩٢ـ **القمّي** (١٣٥٩هـ)، عباس، **فوائد الرضويّة في أحوال علماء المذهب الجعفريّة**، انتشارات مركزي، إيران، [بدون رقم الطبعة ولا التاريخ].

٣٩٣ـ **مدير شانه چي**، كاظم، **علم الحديث**، دفتر انتشارات إسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه، قم، إيران، الطبعة السادسة عشرة، ٢٠٠٢م.

الدوريات والنشريات:

٣٩٤ـ **الأنصاري**، عبد الواحد، **أثر الشيعة الجعفريّة في تطوير الحركة الفكريّة ببغداد.**

٣٩٥ـ **البهبودي**، محمد باقر، **با استاد محمد باقر بهبودي در عرصه روايت ودرايت حديث**، حوار مع صحيفة كيهان فرهنكي، العدد ٣١، إيران، ١٩٨٦م.

٣٩٦ـ **البهبودي**، محمد باقر، **آخرين كلام در عرصه روايت ودرايت حديث**، صحيفة كيهان فرهنكي، العدد ١١، إيران، ١٩٨٦م.

٣٩٧ـ **الجلالي**، محمد رضا الحسيني، **حجية الحديث المعنعن**، مجلة علوم الحديث، إيران، العدد ٣، ١٤١٩هـ.

٣٩٨ـ **زماني**، محمد حسن، **نكاهي به صحيح بخاري**، مجلة علوم حديث، العدد ٢٤.

٣٩٩ـ **العلواني**، طه جابر، **السنّة النبويّة ودراساتها بين الماضي والحاضر**، مجلّة الكلمة، العدد ٢٧، لبنان، ربيع عام ٢٠٠٠م.

٤٠٠ـ **العميدي**، ثامر هاشم حبيب، **مع الكليني وكتابه «الكافي»**، مجلّة علوم الحديث، قم، إيران، العدد الأول، ١٤١٨هـ.

٤٠١ـ **العميدي**، ثامر هاشم حبيب، **دور الشيخ الطوسي في علوم الشريعة الإسلامية**، مجلة تراثنا، قم، إيران، العدد ٥٢، ١٤١٨هـ.

٤٠٢ـ **معارف**، مجيد، **علم الرجال الشيعي، مدخل إلى مراحل تكوينه وانطلاقته**، مجلّة الاجتهاد والتجديد، بيروت، العدد١٩، صيف عام ٢٠١١م.

٤٠٣ـ **النجار**، فتح الله، **إشكاليّات حول التراث الشيعي الحديثي**، مجلّة المنهاج، بيروت، لبنان، العدد ٢٧، ٢٠٠٢م.

فهرس المحتويات

المقدمة

الفصل الأول

الحديث والتصنيف الحديثي عند الإمامية

مطالعات موجزة في تجربة أصحاب الكتب الأربعة ومناهجهم وأعمالهم الحديثية

التعريف بالشيخ الكليني

وكتابه (الكافي)

التعريف بالشيخ أبي جعفر الطوسي
وأعماله العلميّة والحديثيّة

التعريف بالشيخ الصدوق

وكتابه (كتاب من لا يحضره الفقيه)

الفصل الثاني

علم الرجال والجرح والتعديل عند الإمامية

مطالعة موجزة في أهم المسارات والشخصيات والأعمال

الفصل الثالث

تقويم الحديث الإمامي

المواقف والاتجاهات والإشكاليات

الاتجاه الأوّل

اتجاه يقينيّة المصادر الحديثية الشيعية الأمّ (الكافي و..)

مناقشة ونقد وتقويم

الاتجاه الثاني

اتجاه التشكيك بقيمة الحديث الإمامي مطلقاً

قراءة ونقد وتقويم

الاتجاه الثالث

الاتجاه الوسطي في التعامل مع الحديث الإمامي

صدر للمؤلف

تأليف

١. التعددية الدينية، نظرة في المذهب البلورالي
٢. نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي، التكون والصيرورة
٣. بحوث في الفقه الزراعي (تقرير بحث المرجع الديني السيد محمود الهاشمي الشاهرودي)
٤. مسألة المنهج في الفكر الديني، وقفات وملاحظات
٥. علم الكلام المعاصر، قراءة تاريخية منهجية
٦. بحوث في فقه الحج
٧. حجية السنة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم
٨. فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
٩. دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر (أربعة أجزاء)
١٠. دروس تمهيدية في تاريخ علم الرجال عند الإمامية
١١. إضاءات في الفكر والدين والاجتماع (أربعة أجزاء)
١٢. حوارات ولقاءات في الفكر الديني المعاصر
١٣. المدخل إلى موسوعة الحديث النبوي عند الإمامية، دراسة في الحديث الإمامي

ترجمة

١. إبن إدريس الحلي رائد مدرسة النقد في الفقه الإسلامي
٢. الأسس النظرية للتجربة الدينية، قراءة نقدية مقارنة لآراء ابن عربي ورودلف أتو
٣. بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة، وجهات فلسفية في التعددية الدينية.
٤. مقاربات في التجديد الفقهي
٥. المجتمع الديني والمدني

٦. الحج رموز وحكم
٧. الدولة الدينية، تأملات في الفكر السياسي الإسلامي
٨. الفكر السياسي لمسكويه الرازي، قراءة في تكوين العقل السياسي الإسلامي

تحقيق

١. بحوث في فقه الاقتصاد الإسلامي (تقريرات الشهيد محمد باقر الصدر)

إعداد وتقديم

١. المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية
٢. سؤال التقريب بين المذاهب أوراق جادة
٣. أسلمة العلوم وقضايا العلاقة بين الحوزة والجامعة
٤. اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي
٥. المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر، قضايا وإشكاليات
٦. العنف والحريات الدينية، قراءات واجتهادات في الفقه الإسلامي
٧. مطارحات في الفكر السياسي الإسلامي
٨. فقه الحجاب في الشريعة الإسلامية، قراءات جديدة
٩. الوحي والظاهرة القرآنية
١٠. الإمامة، قراءات جديدة ومنافحات عتيدة
١١. الشعائر الحسينية، التاريخ الجدل والمواقف

إشراف

١. الموضوعات في الآثار والأخبار للسيد هاشم معروف الحسني (طبعة جديدة محققة ومنقحة)

الموقع الالكتروني
www.hobbollah.net



هذا الكتاب

يحاول هذا الكتاب أن يمرّ على الحديث الشريف عند الإماميّة من المسلمين، ويعالج أهمّ مساراته وما يتصل به من علوم في تجربتهم التاريخيّة والمعاصرة، كما يتطرّق لنماذج كثيرة من الإشكاليّات التي تعرّض لها الحديث عندهم، مهدّدةً بنسف كلّ القيمة المعرفيّة لهذه التجربة عبر التاريخ.

يهدف الكتاب لما أسماه: الاعتبار الاجمالي للحديث المذهبي. إنّه يدعو بوضوح إلى أن تعيد المذاهب النظر في مواقفها من التجارب الحديثية لبعضها بعضاً، ويؤكّد على أنّ انتهاج الموضوعيّة والحياد الكلامي والأيديولوجي يمكنه أن يوفّر للمسلمين بمذاهبهم موسوعةً حديثية ضخمة تجمع في طيّاتها كلّ الأحاديث التي رُويت عن النبي صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم عندهم، لتكون في متناول يد الباحثين والفقهاء والعلماء بغية دراسة النصّ الثاني دراسةً متعاليةً عن الإطار المذهبي، ورافضة لتغييبه في تجربةٍ مذهبيّة هنا أو هناك، ومنفتحةً على تكوين صورة أكثر استيعاباً وشموليّة للموروث الحديثي والتاريخي الإسلامي على وجه العموم.

إنّه ينادي بقوّة لممارسة نقديّة حادّة وعميقة للتجربة الحديثية عند المذاهب كافّة، لكنّه في الوقت عينه ينتصر للاعتبار الاجمالي للتجربة الحديثية عند هذه المذاهب، بمعنى السماح لهذه التجارب المذهبيّة أن تكون ملتئمةً في تجربة حديثية كبرى، تشكّل مرجعاً للباحثين في ممارساتهم التقويميّة للحديث، والتي ينتج عنها تكوين رؤية أكثر واقعيّة عن النصوص المنقولة عن النبيّ صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم.